UNIVERSITE DE GENEVE - FACULTE AUTONOME DE THEOLOGIE PROTESTANTE

LE CHAPITRE 21 DE JEAN

ETUDE CRITIQUE ET EXEGETIQUE

=========

THESE

présentée à la Faculté autonome de théologie protestante
de l'Université de Genève
pour obtenir le grade de licencié en théologie

par

Louis NOIR
(Vaud)

Thèse No 535

La Faculté de Théologie , sur le préavis

de Messieurs les professeurs

Franz-J. LEENHARDT et Pierre BONNARD

autorise la publication de la présente

thèse sans toutefois exprimer d'opinion

sur les propositions qui y sont énoncées.

Genève, le 7 novembre 1967.

Le Doyen :

Jacques DE SENARCLENS

Première partie: ETUDE CRITIQUE.

Introduction:

LES PRINCIPAUX PROBLEMES POSES PAR LE CHAPITRE 21.

Le 4me évangile semble se terminer avec la fin du chapitre 20, par ces mots de conclusion: "Jésus a fait encore en présence de ses disciples beaucoup d'autres miracles, qui ne sont pas écrits dans ce livre. Mais ceux-ci ont été écrits afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom" (20.30s.). Aucun lecteur quelque peu attentif ne peut aborder le chapitre 21 sans être étonné, s'il a lu cette conclusion, de trouver un nouveau récit, relatant l'apparition de Jésus au bord de la mer de Tibériade. D'emblée ce récit nous donne l'impression d'un supplément. Cette impression sera confirmée par l'étude détaillée du chapitre 21, tant en ce qui concerne le vocabulaire et le style que la pensée et l'intention: ce chapitre ne se place pas tout à fait sur le même plan que le reste du 4me évangile. Par certains aspects cependant, ce texte se rattache étroitement aux chapitres 1 à 20.

A partir de cette observation, nous pouvons dès maintenant énoncer le principal problème critique posé par ce chapitre: quel est le rapport entre le chapitre 21 et le reste de l'évangile johannique? Cette importante question dominera toute notre étude; elle peut se subdiviser en plusieurs questions secondaires.

Si le chapitre 21 est une addition au 4me évangile, peut-on le comparer à d'autres textes additionnels du NT (comme par ex. la "finale" de l'évangile de Marc)?

Si l'on admet que le 4me évangile présente plusieurs couches littéraires, ou du moins qu'il a été composé en plusieurs étapes successives, de quels passages de l'évangile le chapitre 21 peut-il être rapproché?

Si le style du chapitre 21 diffère de celui de l'évangile, à quel autre style littéraire du NT (ou d'autres textes) peut-on le comparer? On pourrait notamment se poser la question des rapports du chapitre 21 avec les autres écrits johanniques.

Puisque le chapitre 21 rapporte une apparition du Ressuscité à l'occasion d'une pêche miraculeuse, à quels autres récits d'apparition, ou à quels autres récits de miracle celui de Jn 21 peut-il être comparé?

Ce chapitre lui-même constitue-t-il une unité littéraire, ou bien peut-on y déceler plusieurs mains, éventuellement l'usage de sources? Il est facile de "déchirer le filet" en supposant des sources multiples et des auteurs successifs; mais est-il possible de reconstituer ces sources? Quelle est leur part respective dans notre chapitre? Quelle était la valeur de ces sources? Dans quel état l'auteur les a-t-il tоouvées, avec quelle liberté, et surtout, dans quelle intention en a-t-il fait usage?

Les avis sont si partagés sur la question de l'auteur du 4me évangile et de ses rapports avec "le disciple que Jésus aimait" qu'il peut paraître téméraire de s'attaquer à celle de l'auteur du chapitre 21: même si nous n'aboutissons pas à une solution entièrement satisfaisante, il est permis de poser la question et d'indiquer quelques hypothèses. S'il n'est pas possible de déterminer l'auteur, il conviendra en tout cas déexaminer dans quel milieu ecclésiastique notre chapitre a pu être écrit, et quelle situation historique il peut refléter.

Chapitre premier:

LE TEXTE DU CHAPITRE 21 ET LES DONNEES DE LA TRADITION.

Avant d'interroger le contenu-même de notre chapitre, il nous faut consacrer quelques pages à la critique externe.

La tâche principale de la critique textuelle est de choisir, entre les nombreuses variantes consignées dans la tradition manuscrite, celle qui a le plus de chances de représenter la leçon primitive[1]. Le texte de Jn 21 ne compte pas beaucoup plus de variantes en moyenne que celui des autres chapitres de l'évangile: pour ces 25 versets, NESTLE en signale une cinquantaine, contre 35 pour les 25 versets du chapitre 2, ou 45 pour les 25 premiers versets du chapitre 19.

L'examen montre que, comme pour l'ensemble du texte du NT, la très grande majorité des variantes du chapitre 21 n'ont aucune portée quant au sens: inversions, tournures synonymes, suppression ou adjonction d'un article, d'un possessif ou d'une particule de liaison. Nous relèverons en cours d'exégèse quelques variantes plus importantes (cf. ad v.9,13,15ss.,18); la seule qui mérite d'être signalée ici est l'absence de tout le v.25 dans le texte primitif du Sinaïticus (mais une autre main l'a ajouté très tôt sur ce manuscrit). Dans l'ensemble on peut dire que le chapitre 21 offre un texte aussi sûr que celui du reste de l'évangile de Jean.

La critique textuelle peut aussi nous aider à reconstituer l'histoire du texte, à partir de son attestation manuscrite. On sait que l'évangile de Jean s'est répandu assez rapidement dans toute la chrétienté, puisqu'il

----

(1) L.VAGANAY, La critique textuelle, 1934, p.7.

était déjà connu en Egypte au début du IIme siècle (INTR.B., p.646).

Si Jn 21 ne se situe pas sur le même plan que le reste du 4me évangile, on pourrait s'attendre à ce que cela apparaisse dans son attestation manuscrite: si par ex. cet appendice avait été ajouté après une première édition de l'évangile, peut-être trouverions-nous, parmi les manuscrits qui offrent le texte de Jean le plus ancien, un papyrus qui ne contienne que les 20 premiers chapitres? Assurément une telle découverte serait déterminante pour toutes les études au sujet du chapitre 21.

Or l'examen de tous les manuscrits du 4me évangile se révèle vain sur ce point: même un texte aussi ancien que le papyrus Bodmer II (vers 200), découvert et publié récemment[1], comprend le chapitre 21 (KÜMMEL, p.381). Par contre cet examen révèle très clairement le caractère secondaire de l'intervention de l'ange à la piscine de Bethesda (Jn 5.3b-4) et de la péricope de la femme adultère (Jn 7.58-8.11)[2], qui manquent dans une part importante de la tradition manuscrite: il est reconnu que ces deux passages n'appartiennent pas au texte pur du 4me évangile; on ne saurait en dire autant du dernier chapitre.

Le chapitre 21 se distingue de même de la "finale" de Marc (Mc 16.9-20), dont l'inauthenticité est reconnue comme certaine, notamment du fait qu'elle est absente des meilleurs manuscrits.

De l'histoire du texte nous pouvons donc conclure que l'ancienneté du chapitre 21 repose sur l'unanimité de la tradition manuscrite.

----

(1) Le pap. Bodmer II (P.66) a été publié par V.MARTIN: Evangile de Jean ch. 1-14 (1956); supplément: Evangile de Jean ch. 14-21 (1958).

(2) A propos de cette péricope GOGUEL écrit: "Nous ne parlons pas ici du chapitre 21, dont le caractère secondaire sera établi plus loin, mais à propos duquel la question ne se pose pas sur le terrain de la critique textuelle" (Intr., p.242 n.1).

En dehors de la tradition manuscrite, d'autres témoignages anciens peuvent venir appuyer l'authenticité d'un texte, en particulier les citations ou les allusions des auteurs des premiers siècles. GOGUEL (Intr., p.108) nous rappelle cependant que la portée de cet argument est relative: il est souvent difficile de dire si une citation remonte au texte biblique actuel ou à un stade antérieur de sa formation, peut-être même à une tradition orale.

Des références à l'apparition en Galilée, à la pêche miraculeuse ou au repas en présence du Ressuscité, existent dans la littérature des premiers siècles, mais peuvent aussi bien se rapporter à d'autres passages des évangiles. Ainsi on peut invoquer le témoignage de l'évangile apocryphe de Pierre (120-130)[1], dont le dernier fragment semble rapporter la même apparition que celle de Jn 21. De ce faible argument, ZAHN croit pouvoir conclure: "L'évangile de Pierre suppose le 4me évangile y compris le dernier chapitre"[2]. En fait ce fragment s'interrompt après le premier verset, de sorte qu'on ne peut que supposer la suite: rien ne prouve qu'elle reprenait le récit de Jn 21.

Plus caractéristique de chapitre 21, l'expression "paître les brebis" se retrouve dans des textes anciens: parmi les écrits de Qumrân, le Document de Damas, qui présente d'autres rapprochements avec le 4me évangile[3], nomme le chef de la communauté "berger du troupeau" et lui attribue la triple charge de prêcher la parole, d'expliquer l'Ecriture et d'exercer la discipline ecclésiastique[4]. Mais la terminologie pastorale, déjà connue de l'AT, est si répandue dans le NT (cf. Mat 9.36 par.; 26.31 par.; Lc 12.32; Jn 10; Ac 20.28s.; I Pi 5.2-4; etc.) qu'on ne peut rapporter avec certitude à Jn 21.15-17 un passage qui reprend ces termes.

----

(1) Cf. VAGANAY, Evg.P., p.134ss.; INTR.B., p.756.
(2) Cité par VAGANAY, Evg.P., p.63.
(3) INTR.B., p.629, 660.
(4) Document de Damas, 13.9 (cité par CULLMANN, Pierre, p.56).

Mais il existe un élément vraiment propre au chapitre 21: il s'agit de la prédiction du martyre que Jésus adresse à Pierre (v.18s.). TERTULLIEN (vers 200) s'y réfère certainement lorsqu'il écrit: "Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur" (Scorpiace 15). Le néoplatonicien PORPHYRE nous livre une indication plus tardive (fin du IIIme siècle), mais de grande valeur parce qu'elle émane d'un adversaire du christianisme[1] : il note que la promesse contenue dans l'ordre de paître les brebis s'est à peine réalisée, puisque Pierre a été crucifié peu de temps après avoir reçu la charge de berger.

Plus on descend dans le temps, plus les citations se font nombreuses et précises, mais elles perdent toute valeur quant à notre recherche: ce sont au contraire les traces les plus anciennes du chapitre 21 qui nous intéressent. Si l'on veut remonter à la première moitié du IIme siècle, on ne trouve plus de citations, mais seulement des allusions possibles. Ainsi, selon GOGUEL (Intr., p.109), II Pi 1.14 se rapporterait à Jn 21.18s. L'allusion est seulement possible à notre avis: l'auteur de la seconde épître de Pierre a sans doute connu le martyre de l'apôtre, mais on ne peut assurer qu'il s'appuie sur le texte de Jn 21. Si l'on perçoit des influences johanniques évidentes chez IGNACE d'Antioche (vers 117), il n'est pas certain qu'il ait connu la forme rédigée du 4me évangile[2]; il ne nous apprend rien sur le chapitre 21.

Une autre série de témoignages, quoique plus tardifs, peuvent nous intéresser par leur préoccupation proche de la nôtre: au moment de la formation du canon du NT, dans la seconde moitié du IIme siècle, la question

----

(1) Cette notice de PORPHYRE nous a été transmise par MACAIRE DE MAGNESIE (cf. CULLMANN, Pierre, p.108s.).

(2) "SOLTAU a émis l'hypothèse d'une source des discours johanniques qu'IGNACE aurait connue à l'exclusion des récits", note GOGUEL (Intr., p. 117), tout en reconnaissant que la base de cette hypothèse est trop fragile pour pouvoir être retenue. Selon l'hypothèse encore plus hardie d'ECKHARDT, IGNACE serait l'auteur du chapitre 21! (cf. infra, ch.V, la question de l'auteur).

de l'authenticité de plusieurs textes s'est posée. Or tel n'a certainement pas été le cas pour le dernier chapitre de Jean, puisque ni MARCION (vers 140), ni TATIEN (vers 170), ni IRENEE (vers 180) n'ont regardé ce chapitre comme suspect. Vers 130 déjà, PAPIAS, qui rapporte des traditions orales sur l'origine des évangiles, considérait Jean comme l'auteur du 4me évangile[1], mais il ne laisse paraître aucun doute sur l'authenticité du dernier chapitre. Le fait que le 4me évangile n'avait pas été édité par le disciple bien-aimé en personne (21.24) pouvait donner lieu à certaines objections contre l'authenticité de l'évangile: peut-être est-ce en réponse à de telle objections que l'auteur du CANON de Muratori (vers 200) raconte que le 4me évangile est l'oeuvre de l'apôtre Jean, approuvée et publiée sous son nom par les évêques d'Asie mineure (cf. BRAUN, p.354).

Il faut attendre la fin du IVme siècle pour voir apparaître les premières suspicions: THEODORE de Mopsueste (mort en 428) voit dans le chapitre 21 des ἑτεροπροσωποίαι (écrits d'une autre personne). Mais à la même époque, S.AUGUSTIN résout encore le problème dans le sens de l'authenticité (GOGUEL, Intr., p.287 n.1).

L'examen de la littérature des premiers siècles ne nous apprend donc rien de plus précis que celui de la tradition manuscrite, qui offrait des témoins sûrs et anciens. De cette recherche, nous pouvons simplement conclure que les textes du IIme siècle confirment l'ancienneté du chapitre 21.

La critique externe ne nous apprend donc rien de positif sur l'origine de Jn 21. Elle nous permet cependant d'affirmer, jusqu'à preuve du contraire, que le chapitre 21 a dû être édité en même temps que le reste du 4me évangile.

----

(1) Cf. INTR.B., p.648s. KÜMMEL (p.167s.) tient seulement pour vraisemblable que PAPIAS ait connu le 4me évangile.

Même si d'autres découvertes venaient confirmer cette conclusion, jusqu'à nous donner la certitude absolue que l'évangile johannique n'a jamais circulé dans l'Eglise sans son dernier chapitre, la question demeure entière de savoir si le chapitre 21 est dû à un autre auteur qu'au 4me évangéliste. Cette question dépasse les compétences de la critique externe; par la critique littéraire, nous tâcherons d'approcher d'une solution.

Chapitre II:

LES DONNEES DE LA CRITIQUE LITTERAIRE.

Nous avons examiné les témoignages externes: attestation manuscrite, données de la tradition. Poursuivant notre préoccupation: quel est le rapport entre le chapitre 21 et le reste de l'évangile johannique, interrogeons maintenant le texte lui-même, en comparant le vocabulaire et le style de Jn 21 à ceux des autres chapitres de l'évangile.

Faut-il renoncer à cette recherche, sous le prétexte, invoqué par BERNARD[1], que les 25 versets de notre chapitre constituent un passage trop court pour qu'on puisse lui appliquer la critique littéraire de façon valable? L'étude du P. BOISMARD démontre au contraire l'utilité d'une telle démarche. BOISMARD commence par relever les ressemblances avec l'évangile; dans une seconde partie, il examine les différences; dans sa troisième partie enfin, il confronte ces données contradictoires. Pour cette étape de notre recherche, nous devons beaucoup à son étude; nous suivrons le même plan, tout en réservant notre avis sur ses conclusions.

Le chapitre 21 présente certains traits qui rappellent le style de l'évangile[2].

Le double nom Simon-Pierre (v.2), l'adverbe ὁμοῦ (v.2), les verbes ἑλκύειν (v.6,11) et πιάζειν (v.3,10), ainsi que les formules μετὰ ταῦτα (v.1) et ὡς οὖν (v.9), sont plus familiers à Jean qu'aux Synoptiques.

Arguments plus probants, les expressions suivantes apparaissent exclusivement dans le 4me évangile: le verbe διαζώννυμι (v.7), les diminutifs ἀνθρακιά (v.9) et ὀψάριον (v.9,10,13), le disciple Nathanaël (v.2), la

----

(1) St.John, II, 1928, p.687 (cité par BOISMARD, p.474).

(2) Pour ne pas alourdir ce chapitre, nous ne faisons qu'indiquer ces traits avec leur référence dans Jn 21; pour l'argumentation détaillée, cf. ad loc. dans la partie exégétique.

construction ἀπό et le génitif pour marquer une distance (v.8), les expressions πάλιν δεύτερον (v.16) et οὐ μέντοι (v.4), et surtout la liaison οὖν (8 fois).

A côté de ces traits de vocabulaire, on trouve enfin plusieurs <u>tournures de phrases</u> reprenant textuellement telle formule typique du 4me évangile: "Thomas appelé Didyme" (v.2; cf. 11.16; 20.24), "deux de ses disciples" (v.2; cf. 1.35), "le disciple que Jésus aimait" (v.7,20; cf. 13.23; 19.26; 20.2), le double ἀμήν (v.18; 25 fois dans les ch.1-20), l'expression σημαίνων ποίῳ θανάτῳ (v.19; cf. 12.33; 18.32), les termes décrivant l'apparition incognito de Jésus sur le rivage (v.4; cf. 20.14) et le partage du pain et du poisson (v.13; cf. 6.11), enfin la terminologie du v.24 (μαρτυρεῖν περί, μαρτυρία ἀληθής; cf. 5.31,32; 8.13,14,17; 19.35). Avec BOISMARD (p.480), nous pensons qu'il serait difficile d'attribuer l'inspiration de ces tournures à un autre qu'au 4me évangéliste.

A première vue, ces arguments semblent justifier l'avis du P. LAGRANGE: "Des raisons décisives, presque sur chaque verset, prouvent que le chapitre 21 est dû au même auteur que tout l'évangile" (<u>Saint Jean</u>, 1925, p.520, cité par BOISMARD, p.474).

Mais il faut peser la <u>valeur</u> des arguments précités: BOISMARD reconnaît (p.483) que beaucoup de ces termes et tournures appartiennent au langage populaire et sont par conséquent peu significatifs. Les expressions μετὰ ταῦτα et ὡς οὖν, inconnues de la langue populaire, seraient déjà plus probantes. Les noms de Nathanaël et de Simon-Pierre s'inspirent certainement de la manière johannique. "Enfin, écrit BOISMARD, l'utilisation du οὖν de liaison est peut-être la note la plus fortement johannine de tout le morceau, tant par sa fréquence que par sa saveur particulière" (p.483).

Il faut reconnaître que, même si tous les traits que nous avons relevés comme johanniques ne sont pas décisifs, certains sont si marqués qu'il serait difficile d'expliquer la composition du chapitre 21 sans admettre un rapport étroit avec le reste du 4me évangile.

Cependant, malgré l'abondance des rappels johanniques, les éléments étrangers apparaissent encore plus nombreux: "Il faut aussi remarquer que la majeure partie des mots que l'on peut considérer comme caractéristiques de la pensée et de la langue du 4me évangile manquent dans le chapitre 21", écrit GOGUEL (Intr., p.289). Dans le même sens, BOISMARD constate: "On est très vite étonné de sentir, presque à chaque verset, un vocabulaire insolite" (p.484).

Dans les 70 lignes que couvre le texte grec du chapitre 21, on compte en effet 28 hapax johanniques[1], contre une moyenne de 11 par 70 lignes dans le reste de l'évangile[2]. Encore cet argument doit-il être manié avec prudence: la proportion des hapax johanniques varie beaucoup selon les genres littéraires de l'évangile, la moyenne étant très faible dans les discours (moins de 5 par 70 lignes pour les ch.14-17), beaucoup plus élevée dans les récits (les 70 dernières lignes du ch.19 en comptent 25, chiffre assez proche des 28 hapax du ch.21).

La valeur de ces 28 hapax johanniques du chapitre 21 est inégale et doit être examinée. Nous pouvons les classer en trois catégories: a) hapax neutres; b) hapax de valeur moyenne; c) hapax de grande valeur. Dans cette classification des hapax on pourra également faire entrer un certain nombre de tournures grammaticales insolites chez Jean, ainsi que les mots qu'il utilise toujours dans un autre sens qu'au chapitre 21.

----

(1) Comme BOISMARD, nous appelons "hapax johanniques" les termes du chapitre 21 qui sont inusités dans les ch.1-20 de l'évangile.

(2) A l'exclusion de 5.3b-4 et de la péricope de la femme adultère, qui compte 14 hapax en 12 versets!

a) Comme hapax neutres, nous pouvons classer un certain nombre de termes que Jean n'a simplement pas eu l'occasion d'utiliser ailleurs dans son évangile: αἰγιαλός (v.4), ἁλιεύειν (v.3), ἀποβαίνειν (v.9), ἀριστᾶν (v.12,15), ἀρνίον (v.15), βόσκειν (v.15,17), γηράσκειν (v.18), γυμνός (v.7), δίκτυον (v.6,8,11), ἐκτείνειν (v.18), ἐπενδύτης (v.7), ζωννύναι (v.18), ἰχθύς (v.6, 8,11), νεώτερος (v.18), οἶμαι (v.25), πῆχυς (v.8), ποιμαίνειν (v.16), προβάτιον (v.16), προσφάγιον (v.5), σύρειν (v.8)[1]. Dans cette liste on peut relever que ἁλιεύειν, ἐπενδύτης, οἶμαι et προσφάγιον sont des hapax du NT. BOISMARD (p.485) note encore que ἀποβαίνειν et νεώτερος sont propres à Luc, et que γηράσκειν appartient au langage de la LXX.

A cette liste des hapax neutres, BOISMARD ajoute une remarque très intéressante: pourquoi, dans les v.15-17 notamment, l'alternance de plusieurs mots pour lesquels on admet un sens identique, sinon pour éviter la monotonie des répétitions? "On sait combien le 4me évangéliste se soucie peu d'ordinaire de varier son style et ses termes: dans le ch.10, il répète le terme πρόβατα 15 fois de suite sans changer. "Or dans ce chapitre 21, à quelques versets de distance, et par pur souci d'élégance stylistique, Jean fait alterner βόσκειν et ποιμαίνειν (v.15-17), ἀρνία et προβάτια (v.15-17), προσφάγιον et ὀψάριον (v.5,9,13), ἑλκύειν et σύρειν (v.6,8,11), ἀγαπᾶν et φιλεῖν (v.15-17), en mettant en jeu six mots inconnus par ailleurs dans le reste de son évangile. Ce n'est évidemment pas une preuve que le chapitre 21 ne soit pas de lui: l'ensemble constitue toutefois un fait insolite sous sa plume"(p.487). Même si nous ne retenons cet argument que pour la terminologie des v.15-17[2], l'observation de BOISMARD et la conclusion qu'il en tire nous paraissent appropriées.

----

(1) Cf. BULTMANN, p.542 n.5. Dans sa liste, il indique à tort πιάζειν (v.3,10; 6 fois chez Jean, hors le ch.21) et omet ἰχθύς et νεώτερος. WILKENS (p.158 n.584) reprend sans la corriger la liste de BULTMANN.

(2) On peut trouver d'autres raisons à l'alternance προσφάγιον - ὀψάριον (à laquelle il conviendrait d'ajouter ἰχθύς) et ἑλκύειν - σύρειν (cf. ad loc. dans la partie exégétique).

b) BOISMARD classe comme hapax de valeur moyenne des expressions du chapitre 21 que Jean remplace plusieurs fois dans le reste de son évangile par une expression équivalente: πρωΐα (v.4) au lieu de πρωΐ (18.28; 20.1), πλέον (v.15) au lieu de πλεῖον (4.1,41; 7.31; 15.2) ou μᾶλλον (3.19; 12.43), ἐπιστρέφειν (v.20) au lieu de στρέφειν (1.38; 12.40; 20.14,16), et enfin σύν (v.3) au lieu de μετά (40fois).

A cette liste, BULTMANN (p.542s.), repris exactement pas BARRETT (p.479), ajoute: οὐ μακράν (v.8) au lieu de ἐγγύς (3.23; 11.18,54; 19.20), ἕως (v.22) au lieu de ἕως ὅτου (9.18) ou ἕως οὗ (13.18), ὑπάγειν avec l'infinitif seul (v.3) au lieu de la construction avec ἵνα et l'infinitif (13 fois) ou au lieu de mettre le second verbe en apposition à ὑπάγειν (4.16; 9.7; 15.16), et enfin τολμᾶν (v.12), absent de 4.27 et 19.38. BULTMANN note aussi comme étrange l'expression τί πρὸς σέ; (v.22), inconnue de l'évangile, mais elle ressemble à τί ἐμοὶ καὶ σοί; (2.4).

c) Voici maintenant les expressions du chapitre 21 que BOISMARD considère comme hapax johanniques de grande valeur: la mention des fils de Zébédée (v.2); ἰσχύειν (v.6), toujours remplacé dans l'évangile par δύνασθαι (35 fois); ἐξετάζειν (v.12), toujours remplacé par ἐρωτᾶν (26 fois; 2 fois ἐπερωτᾶν); ἀπό au sens causal (v.6) au lieu de διά (26 fois); ἀπό au sens partitif (v.10) au lieu de ἐξ (51 fois).

A l'argument des hapax de grande valeur, il faut ajouter quelques mots qui apparaissent dans l'évangile de Jean, mais toujours avec un sens différent ou sous une autre forme qu'au chapitre 21. ἀδελφός apparaît 11 fois chez Jean au sens naturel de "frère", mais jamais comme en 21.23 pour désigner "les chrétiens"[1]. De même l'adresse παιδία (v.5) n'est jamais appliquée aux

----

(1) Par contre ce sens d'ἀδελφοί est très courant dans I et III Jn (19 fois).

disciples dans l'évangile (dans ce sens, cf. I.Jn 2.14,18), où παιδίον a son sens naturel de "petit enfant" (4.29; 16.21). Le verbe φανεροῦν (v.1,14) ne s'applique jamais au Ressuscité, mais au Fils incarné (2.11; 7.4; 9.3; 17.6). La construction ἐπί (v.1) avec le génitif au lieu du datif ou de l'accusatif est également inconnue de l'évangile en dehors du chapitre 21 (BULTMANN, p.542). Au lieu de l'impératif aoriste ἐνέγκατε (v.10), Jean utilise dans le même sens toujours l'impératif présent de φέρειν (cf. 20.27). οὕτως enfin, dans les ch.1-20 où il apparaît 12 fois, n'est jamais employé, comme en 21.1 pour annoncer ce qui va suivre (BOISMARD, p.492s. et 489)[1].

Cet examen des traits non johanniques du chapitre 21 révèle donc un certain nombre d'expressions étrangères à Jean, mais dont la plupart appartiennent au langage courant. Trouvons-nous là un argument assez fort contre l'authenticité johannique du chapitre 21? BOISMARD en est convaincu; contre la johannicité de ce chapitre, il relève en particulier: a) l'alternance de synonymes aux v.15-17 pour varier le style, préoccupation étrangère à Jean; b) trois mots: πρωΐα, πλέον, ἐπιστρέφειν, l'emploi de οὕτως et la construction de ὑπάγειν avec l'infinitif seul, contraires à l'usage fréquent de Jean; c) et surtout, en l'espace de 10 versets seulement, 6 expressions tout à fait contraires à la manière johannine: οἱ τοῦ Ζεβεδαίου, ἰσχύειν, ἐξετάζειν, ἀπό causal et partitif, ἐνέγκατε. De la convergence de tant d'indices frappants en si peu de versets, il conclut: "Il est difficile d'admettre que la même main ait rédigé le chapitre 21 et le reste du 4me évangile" (p.495).

Cependant la conclusion de BOISMARD appelle quelques réserves. La portée de son argumentation serait sensiblement diminuée si le chapitre 21 offrait, non pas une unité littéraire comme il le pense, mais un texte composite:

----

(1) Nous laissons de côté deux cas douteux de tyle étranger à Jean, notés encore par BOISMARD (P.493 n.4): τῷ πλοιαρίῳ (v.8), et ἔστη ἐπὶ (εἰς) τὸν αἰγιαλόν (v.4).

dans ce cas toute une partie des hapax pourrait provenir de l'emploi de sources étrangères à Jean. [redacted]. D'autre part, comme le fait très justement remarquer GOGUEL: "Le problème est encore compliqué et peut-être rendu insoluble sur le terrain philologique par le fait qu'il y a sans doute, dans le corps de l'évangile, des additions et des retouches de la main de l'auteur du chapitre 21" (Intr., p.290 n.1). Enfin les conclusions de l'analyse littéraire seraient réduites à néant si le texte actuel du 4me évangile (soit l'ensemble, soit seulement les ch.1-20, le chapitre 21 ayant pu être écrit directement en grec) était une traduction grecque à partir d'un original araméen (ECKHARDT, p.12,143ss., reprenant l'hypothèse de BURNEY, TORREY, DE ZWAAN). Mais nous n'avons pas besoin de tenir compte de cette hypothèse, généralement rejetée aujourd'hui (cf. BULTMANN, p.68 n.7; INTRYB., p.659s.; KÜMMEL, p.149).

Dans ces conditions, nous reconnaissons, avec WILKENS (p.158s.) et BARRETT, que la critique littéraire n'offre qu'une solution incomplète: "Ces arguments linguistiques et littéraires, comparés aux indubitables ressemblances entre les chapitres 1-20 et le chapitre 21, sont insuffisants pour établir que le chapitre 21 ait été écrit par un auteur différent" (BARRETT, p.480). Il nous faut donc compléter les données de la critique littéraire en examinant, dans un nouveau chapitre, la question des sources.

Chapitre III:

LA COMPOSITION DU CHAPITRE 21.

Si la critique littéraire était insuffisante, elle a du moins mis en évidence deux faits certains: d'une part la présence dans Jn 21 d'un vocabulaire et d'un style qui ne peuvent provenir d'un autre que Jean; d'autre part la présence d'un vocabulaire et de figures grammaticales ou de style qu'on ne peut raisonnablement lui attribuer. Comment concilier ces deux faits?

D'une façon schématique, on peut envisager 4 solutions:

1) Le chapitre 21 est l'oeuvre du même auteur que le reste de l'évangile (à l'exclusion peut-être des v.24-25); les différences de style et les incohérences peuvent s'expliquer par le grand âge de l'apôtre Jean au moment où il achevait son évangile (ainsiHOSKYNS, STRAHTMANN, BOUYER, FEUILLET).

2) Le chapitre 21 est dû à un seul auteur, différent de l'évangéliste, mais fortement marqué de son influence, peut-être à l'un de ses disciples (ainsi BOISMARD, MENOUD, INTR.B., BRAUN, MOLLAT, WIKENHAUSER, KÜMMEL).

3) Le chapitre 21 est composite: les traits non johanniques proviennent de sources étrangères à Jean, les traits johanniques révèlent la main du 4me évangéliste (ainsi BAUER, WILKENS).

4) Le chapitre 21 est composite: les sources non johanniques ont été fondues en un récit tant soit peu uni par l'éditeur du 4me évangile (ainsi GOGUEL, BULTMANN, CULLMANN, GRASS, ECKHARDT).

A l'hypothèse de l'identité d'auteur (1), BOISMARD (p.496) objecte avec raison que le grand âge de l'auteur ne suffit pas à expliquer l'évolution

du style; la différence des sujets traités pourrait à la rigueur expliquer les divergences de vocabulaire, mais non les tournures grammaticales étrangères à Jean. La mise à l'écart des versets 24-25, qui peut se justifier pour des raisons de logique interne au chapitre 21 (cf. infra) ne change rien aux conclusions de l'analyse littéraire: le chapitre 21 présente trop de traits non johaniques pour être l'oeuvre du même auteur que le reste de l'évangile.

A l'hypothèse d'un récit composite (3,4), BOISMARD objecte que les expressions johaniques et non johaniques sont tellement mêlées, à l'intérieur même des versets, qu'il n'est pas possible de distinguer plusieurs morceaux: "Dans ce chapitre, style johanique et style non johanique sont trop imbriqués l'un dans l'autre pour permettre l'hypothèse de deux récits différents, unis par un rédacteur anonyme. Il est donc difficile d'attribuer ces deux styles à deux mains différentes, et le récit semble bien tout entier l'oeuvre d'un même auteur" (p.496).

Cependant, malgré cet avis fondé de BOISMARD, l'unité littéraire du chapitre 21 (1,2) doit être mise en question. GOGUEL (Intr.,p.295; Naiss. Chr.,p.65s.), BULTMANN (p.543s.), WILKENS (p.159s.) et BARRETT(p.481) relèvent en particulier un certain nombre d'incohérences qui pourraient trahir l'utilisation d'au moins deux sources différentes. Par ex. trois termes différents désignent le poisson dans notre récit, trace évidente d'une liaison maladroite entre le thème de la pêche et celui du repas. " Ces incohérences sont trop graves,écrit GOGUEL, pour qu'on puisse suffisamment en rendre compte par des négligences de rédaction ou par des surcharges destinées à mettre en lumière le rôle joué par Pierre. On ne peut les expliquer que par la combinaison de deux récits " (Intr., p.295).

La première partie du chapitre 21 offre en effet une variante du récit de la pêche miraculeuse de Lc 5.1-11. Le déjeûner des v.9-13(15) peut être rapproché d'autres récits rapportant un repas des disciples en présence du Ressuscité, comme par ex. Lc 24.28-32, ou 36-43. Selon BULTMANN (p.547,551), l'origine des v.15-17, où une mission particulière est confiée à Pierre, doit être attribuée aussi à une ancienne tradition, dont on retrouve la trace dans la legion de Mat 16.17-19 ou de Lc 22.32 (cf. CULLMANN, *Pierre*, p.53s.,164). Dans notre prochain chapitre, nous tâcherons de mieux définir les rapports de ces passages (et d'autres sources possibles) avec Jn 21.

Si l'on admet l'hypothèse des sources, l'analyse littéraire de BOISMARD, s'appliquant à un texte supposé homogène, se trouve en partie infirmée (comme nous pouvions déjà le prévoir, cf. supra, p.16s.). WILKENS (p.158 n.585) fait remonter aux sources les versets suivants: v.3-4a,5-6,8b,11; 9,12,13; 15aβb,16,17. Aussi, des hapax relevés par BOISMARD, il pense qu'on peut retrancher comme non probants tous ceux-ci, qu'il attribue aux sources: ἀπό causal (v.6), ἐξετάζειν (v.12), ἰσχύειν (v.6), οὐ μακράν (v.8), παιδία (v.5), τολμᾶν (v.12), et l'infinitif seul après ὑπάγειν (v.3).

Jusqu'ici nous avons tenté de distinguer du chapitre 21 tous les éléments dont l'origine peut être attribuée aux sources; voyons maintenant ceux qui peuvent remonter à la rédaction. Mis à part les versets provenant des sources, le chapitre 21 forme-t-il une unité littéraire, ou a-t-il été composé par plusieurs rédacteurs?

Selon BONNET, le v.25 devrait être considéré comme une adjonction tardive: ce verset, absent du Sinaïticus (cf. supra, p.5), n'est qu'une maladroite imitation de la belle conclusion Jn 20.30. Reprenant les critères plus philologiques [redacted] de VAGANAY (*La finale*), MENOUD pense aussi qu'il faut écarter ce verset: "Jn 21.25 ne renferme aucune des caractéristiques johanniques;

on y trouve, par contre, plusieurs mots et constructions non johanniques, tels que οἶμαι, κατά au sens distributif, κόσμος au sens d'espace le plus vaste qu'on puisse concevoir, la construction ἅτινα ἐὰν γράφηται et l'infinitif futur χωρήσειν" (<u>L'évangile</u>, p.23 n.4).

Plusieurs savants attribuent aussi le v.24 à une main étrangère, sans doute celle de l'éditeur de l'évangile (ainsi GODET, MENOUD). Selon le Fragment de Muratori, Jean aurait rédigé l'évangile qui porte son nom à la demande de ses condisciples, les anciens d'Ephèse, et ceux-ci auraient contrôlé l'exactitude de son récit: GODET (p.695s.) pense que ce sont ces anciens d'Ephèse qui parlent au v.24, et leur chef, l'apôtre André, au v.25. Mais cette tradition est légendaire; elle n'a probablement pas d'autre base que Jn 21.24s.

Mis à part les v.24-25, la johannicité du chapitre 21 est admise par GODET, BONNET, HOSKYNS, VAGANAY, MENOUD et FEUILLET. "Pour notre part, écrit FEUILLET, nous admettrions volontiers que, mis à part les deux versets de la fin, addition presque certaine d'un groupe de disciples, le reste du chapitre, appendice ou non, doit avoir le même auteur que les chapitres précédents: on ne fait pas du saint Jean à volonté" (p.20).

Comme il est difficile de penser que l'évangile se terminait par l'interrogation du v.23: "que t'importe?", MENOUD (<u>L'évangile</u>, p.23s.) suppose que sa conclusion primitive était celle qu'on lit maintenant en 20.30s., déplacée par l'éditeur de l'évangile au moment où celui-ci ajouta sa propre conclusion 21.24s.[1]. Cette supposition pourrait s'appuyer sur l'analyse littéraire de BOISMARD (p.498s.), qui constate une parenté de langue et de style entre 20.30 et le chapitre 21. Avec KÜMMEL (p.142), nous considérons

----

(1) Dans son article plus récent (<u>Rech.B.</u>, p.16 n.5), MENOUD considère l'ensemble du chapitre 21 (y compris les derniers versets) comme une addition à l'évangile, due à l'un des disciples de Jean.

cependant cette hypothèse comme invraisemblable: comment expliquer que la conclusion 20.30s. n'ait pas été tout simplement supprimée par l'éditeur, mais insérée entre la fin du chapitre 20 et le chapitre 21, si ce n'était pas là sa place originelle[1] ?

WILKENS (p.162s.) attribue au rédacteur non seulement les v.24-25, mais encore les v.1 et 14: l'usage de φανεροῦν et de οὕτως n'est pas johannique; le v.14 présente les mêmes caractéristiques et interrompt le fil de la narration. Ces deux versets ferment le cadre qui a permis au rédacteur d'inscrire la péricope de l'apparition dans l'évangile, en l'accordant avec celles du ch.20; cette intention est secondaire par rapport au récit. Au v.2, WILKENS (p.163) élimine enfin comme une glose tardive la note καὶ οἱ τοῦ Ζεβεδαίου.

Même si, comme le pense WILKENS, le 4me évangéliste est l'auteur d'une partie du chapitre 21, il y a encore d'autres versets qu'on ne peut raisonnablement lui attribuer: par ex. le v.23, qui laisse clairement supposer que ce disciple vient de mourir (cf. ad loc. dans la partie exégétique), ne saurait être son oeuvre. WILKENS (p.162) essaie désespérément de soutenir que les v.22-23 ne supposent pas la mort de l'évangéliste[2] et sont de sa main: la foi de la communauté johannique s'était attachée à la prédiction de Jésus (v.22-23a); aussi le vieil apôtre, sentant sa fin prochaine et voyant que la parousie tardait, voulait éviter que la foi de la communauté fût ébranlée s'il venait à mourir; par le v.23b, il relativisait la portée de cette parole en donnant une tournure hypothétique à la prédiction (ainsi GODET, p.690s.; BONNET, p.306 n.4). Cette explication ne nous convainc pas: le but du v.23 est précisément de montrer que la mort du disciple bien-aimé n'infligeait pas un démenti à la parole de Jésus.

----

(1) Cf. CULLMANN, La foi et le culte de l'Eglise primitive, 1963, p.135-137.
(2) Mais ailleurs (p.157 n.581) WILKENS utilise comme argument la mort du disciple bien-aimé, supposée en 21.23!

BULTMANN (p.545), WILKENS (p.160s.,164) et ECKHARDT (p.103) proposent encore de grouper les v.4b,7,8a, qui se rapportent à Pierre et au disciple bien-aimé, thème central des v.15-23. Ce thème, secondaire par rapport à la tradition pascale qui constitue le fond du récit, témoigne d'un intérêt particulier au chapitre 21, sur lequel nous reviendrons.

Nous avions mis en question la thèse de l'unité littéraire de Jn 21 (BOISMARD; cf. supra, p.19[redacted]). Au terme du minutieux découpage auquel nous nous sommes livrés sur ce chapitre, selon la thèse d'un texte composite (BULTMANN, WILKENS; cf. supra, p.19s.), nous devons aussi mettre en question, à partir du résultat, la valeur de cette méthode.

Si l'on soustrait du chapitre 21 tous les versets que WILKENS fait remonter aux sources (v.3-4a,5-6,8b,11; 9,12,13; 15a b,16,17) et ceux qu'il accorde au rédacteur (v.1,14,24,25, plus la glose du v.2), il est vrai qu'il ne reste plus beaucoup de hapax décisifs contre l'authenticité johannique du chapitre. Aussi la conclusion de WILKENS n'est-elle pas étonnante: "Auf Grund dieses Tatbestandes lässt es sich doch nicht gut rechtfertigen, Kap.21 dem 4. Evangelisten abzusprechen" (p.159). Que reste-t-il en fait du chapitre, que WILKENS puisse encore attribuer à l'évangéliste? Plus que quelques fragments de versets. Il faut savoir que, selon l'hypothèse générale de WILKENS, le 4me évangile constitue le résultat d'un long processus (Entstehung) de composition en plusieurs étapes, par un seul et même auteur, l'évangéliste. WILKENS a le tort de vouloir généraliser son hypothèse jusqu'à la dernière étape, celle de l'édition de l'évangile: on peut lui reprocher de chercher à attribuer à tout prix un rôle à l'évangéliste dans le chapitre 21, même s'il faut pour cela hacher ce chapitre jusqu'à l'intérieur des versets pour en éliminer les caractéristiques non johanniques.

Au terme de son analyse critique du chapitre 21, BULTMANN obtient un texte presque aussi fragmenté que celui qui résulte de l'étude de WILKENS. Mais tout en reconnaissant que plusieurs intérêts différents se manifestent parmi les adjonctions ou corrections aux sources utilisées, BULTMANN est sans doute plus près de la réalité en attribuant à <u>un seul rédacteur</u>, autre que l'évangéliste, la combinaison de ces sources pour former le chapitre 21: "Schwerlich aber sind [redacted] zwei Stufen der Red. zu unterschneiden... Dass verschiedene Interessen den Red. bestimmen, ist nicht schwierig anzunehmen" (p.545).

Peut-être ne suffit-il pas de conclure à l'unité littéraire des passages rédactionnels seulement: <u>l'hypothèse des sources doit elle-même être mise en question</u>. Ce sera l'objet du chapitre qui suit.

On a souvent souligné la liberté souveraine avec laquelle le 4me évangéliste a fait usage de ses sources (GOGUEL, <u>Intr</u>., p.470; MENOUD, <u>L'évangile</u>, p.29,46; <u>Rech.B</u>., p.19; STRAHTMANN, p.22; WILKENS, p.169s.; BRAUN, p.22; ECKHARDT, p.16; KÜMMEL, p.138s.). Pourquoi l'auteur du chapitre 21 n'aurait-il pas agi avec la même liberté à l'égard des siennes? S'il s'avérait que le rédacteur du chapitre 21, au lieu de copier certains fragments de sources <u>écrites</u>, ne s'appuyait que sur des traditions <u>orales</u>, cette forme modérée de l'hypothèse des sources utilisées par un rédacteur unique ne serait plus très éloignée de l'hypothèse de l'unité littéraire du chapitre 21, telle que la défend BOISMARD. Cette solution moyenne sera confirmée par la suite de nos recherches.

Chapitre IV:

LES SOURCES DU CHAPITRE 21.

Nous avions relevé (cf. supra, p.2o-) que plusieurs thèmes traditionnels ont pu servir de base au chapitre 21: un récit de pêche miraculeuse (v.3-8), un récit de repas des disciples en présence du Ressuscité (v.9-13), et peut-être un récit de l'installation de Pierre à la tête de l'Eglise (v.15-17). Il se peut que ce troisième thème constitue simplement la suite du premier (WILKENS, p.161), car déjà au cours de la pêche, Pierre joue le rôle de chef; par contre ce trait est absent des versets qui décrivent le repas. Mais on pourrait aussi considérer qu'à l'origine, le sens de la pêche était de fournir les aliments nécessaires au repas (BULTMANN, p.545): dans ce cas les deux premiers thèmes n'en formeraient plus qu'un (v.1-14), auquel aurait été ajouté celui, plus tardif, de la mission de Pierre.

La pêche miraculeuse de Jean 21 constitue certainement une variante du récit de Lc 5.1-11 (GOGUEL, Intr.,p.285ss.; BULTMANN, p.545; GRASS, p.79). Comme le récit n'est pas encore contaminé chez Luc par certains motifs allégoriques qui apparaissent dans Jn 21 (par ex. au v.11), il faut admettre que Lc 5 présente une forme plus ancienne de la même tradition.

Mais cela ne suffit pas pour affirmer, comme GOGUEL (Intr.,p.285ss.; Naiss.Chr.,p.66; Jésus, p.1o9 n.1) que l'auteur de Jn 21 a utilisé le récit de la vocation de Lc 5 en le transformant en récit d'apparition. A partir de l'expression τρίτον ἐφανερώθη (v.14; cf. ad loc. dans la partie exégétique), GOGUEL suppose en effet que la pêche miraculeuse de Jn 21 était à l'origine le troisième signe d'une collection de miracles

galiléens (cf. 2.1-11; 4.46-54) et se rapporterait à la vocation de Pierre (cf. Mat 4.18-22; Mc 1.16-20).

Avec raison, BULTMANN (p.546 n.1) réfute cette affirmation de GOGUEL et propose l'hypothèse inverse: la tradition originale à la base de ces deux récits était bel et bien un récit d'apparition en Galilée. Luc place toutes les christophanies qu'il rapporte autour de Jérusalem; parce qu'il ne pouvait intégrer cette apparition galiléenne à son schéma uniquement jérusalémite, il l'a replacée dans le ministère terrestre de Jésus, où la pêche sert d'illustration à la vocation des apôtres, appelés à devenir "pêcheurs d'hommes". (BULTMANN, p.545 n.4; LIGHTFOOT, p.342; GRASS, p.79s).

Par là Jn 21 pourrait nous donner l'impression d'être antérieur au récit de Luc. MOLLAT (p.39) suggère même que c'est Luc qui pourrait dépendre de Jean[1]. A notre avis c'est peu probable, du moins en ce qui concerne la pêche miraculeuse de Jn 21. Il faut plutôt considérer que Lc 5.1-11 et Jn 21.1-14 dépendent d'une même tradition ancienne. Si l'auteur de Jn 21 a altéré plus que Luc le contenu du récit primitif de la pêche miraculeuse, il a aussi conservé plus fidèlement le souvenir que cette tradition se rapportait à une christophanie.

Est-il possible de reconstituer cette ancienne tradition? BARRETT (p. 481) exprime un avis très prudent: s'il est à peu près certain que deux récits traditionnels ont été combinés dans le chapitre 21, l'état présent du texte ne permet plus de déterminer la part respective de l'auteur et de ses sources (ainsi BAUER, p.237).

----

(1) Bien plus audacieux dans ce sens, le P. BENOIT écrit: "Jn 21.1ss. ne dépend pas de Lc 5.1-11, mais au contraire Luc a combiné un récit de pêche miraculeuse de source johannique avec la scène de vocation de Mc 1.16-20" (cité par MENOUD, Rech.B., p.19 n.5).

D'une manière beaucoup plus aventureuse, BULTMANN, WILKENS et ECKHARDT postulent l'utilisation de sources écrites par le rédacteur du chapitre 21: "Eine schriftliche Verlage (ist) durch redakt. Zusätze bereichert werden", affirme BULTMANN (p.544). Ces auteurs prétendent même reconstituer les sources écrites. Ainsi ECKHARDT fait remonter tous les éléments traditionnels de Jn 21 à un même stade primitif de l'évangile de Luc[1].

A l'hypothèse des sources écrites, on peut faire avec BOISMARD (p.481) l'objection que, même si les matériaux proviennent de traditions lucaniennes, la langue est souvent plus proche de celle de Jean que de celle de Luc (cf. ad v.4 et 13 dans la partie exégétique)[2]. Les nombreux rapprochements relevés par ECKHARDT pourraient aussi bien s'expliquer si l'auteur du chapitre 21 avait utilisé des traditions orales communes aux milieux lucanien et johannique (cf. GOGUEL, Intr., p.225; Résur., p.296).

Pour sauvegarder au moins l'inspiration apostolique de Jn 21, plusieurs savants catholiques (BOISMARD, MOLLAT, WIKENHAUSER) sont d'avis que le fond

----

(1) "In Lk 24.34 fand der Vf. des Nachtragskap. die Nachricht, dass der Auferstandene dem Simon erschienen sei. Er fand in Lk 24.41-43 die Frage: Habt ihr etwas zu essen hier? und deren Beantwortung durch die Tat: Und sie legten vor ihm ein Stück von gebratenem Fisch. Und er nahm's und ass vor ihnen. Er fand weiter in Lk 5.1-7 die Erzählung von dem wunderbaren Fischzug im See Genezareth: Jesus sprach zu Simon: Fahre auf die höhe und werfet euere Netze aus, dass ihr einen Zug tut! Und Simon antwortete und sprach zu ihm: Meister, wir haben die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen: aber auf dein Wort will ich das Netz auswerfen. Und da sie das taten fingen sie eine grosse Menge Fische, und ihre Netze begannen zu reissen. Schliesslich fand er unmittelbar anschliessend 5.8-10 das Petrus-Bekenntnis: Herr, gehe weg von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch, und Jesu Antwort: Fürchte dich nicht, denn von nun an wirst du Menschen fangen" (ECKHARDT, p.94). Tous ces matériaux pourraient remonter à la source appelée "Lu II" par E.HIRSCH, Frühgeschichte des Evangeliums, II (cité par ECKHARDT, p.96). Cette source devait comprendre, selon HIRSCH, la péricope des disciples d'Emmaüs.

(2) Cependant WILKENS n'a pas tort d'éliminer du nombre des hapax ceux qui pourraient remonter aux sources (cf. supra, p.20), s'il est vrai, comme l'écrit MASSON, que "Jean laisse volontiers subsister le vocabulaire de ses sources" (Vers les sources de l'eau vive, 1961, p.172 n.1).

de ce chapitre provient d'un souvenir personnel de l'apôtre Jean, témoin oculaire de l'apparition au bord de la mer de Tibériade, qui aurait confié oralement ce souvenir à l'un de ses disciples, avec la mission de le mettre par écrit et de parachever son évangile. Cette hypothèse forcée ne saurait être retenue: il est improbable que le 4me évangéliste ait été un témoin oculaire (BULTMANN, p.369; KÜMMEL, p.160s.), et l'intention du chapitre 21 diffère trop du reste de l'évangile pour que ce chapitre ait été composé et ajouté "selon une intention formelle du vieil apôtre" (BOISMARD, p.497).

S'il ne s'agissait que d'un souvenir personnel de l'apôtre Jean, il est peu probable qu'on en retrouverait des traces aussi précises dans d'autres passages des évangiles, comme nous le verrons. Ce fait nous force à admettre que la tradition qui est à la base de ces récits parallèles devait exister sous une forme déjà assez constituée, même si elle n'était pas encore définitivement fixée et consignée par écrit, et circulait peut-être selon différentes versions.

BOISMARD (p.496) a raison de penser que l'auteur du chapitre 21 n'avait pas de sources écrites sous les yeux: si tel avait été le cas, il faudrait alors expliquer pourquoi l'auteur a introduit son style jusque dans le récit. S'il s'est servi de sources écrites, il est donc exclu qu'il en ait copié textuellement certains fragments. Au contraire, la manière très libre avec laquelle Jean a l'habitude de citer l'AT (BARRETT, p.107; KÜMMEL, p.138s.) nous pousse à croire que, comme beaucoup d'auteurs de l'Antiquité qui ne disposaient pas d'une bibliothèque, le rédacteur du chapitre 21 n'a peut-être cité ses sources que de mémoire.

Parmi les hypothèses que nous venons d'examiner sur l'état des sources de Jn 21 et leur utilisation, il semble qu'on peut retenir ces deux solutions, sans que des raisons décisives nous permettent de préférer l'une ou l'autre:

1) ou bien l'auteur de Jn 21 a cité de mémoire des sources écrites;

2) ou bien il a transcrit des traditions qui circulaient oralement dans l'Eglise. Que l'on admette l'une ou l'autre de ces solutions, on reconnaîtra qu'il est impossible de reconstituer le texte de telles sources! Renonçant donc à cette fragile prétention, nous tenterons seulement, à partir des traces qu'elles ont laissées dans le chapitre 21 et ses parallèles, de retrouver quelques éléments de ces traditions originales.

Nous avons déjà reconnu (cf. supra, p.26) que la tradition utilisée par le rédacteur du chapitre 21 devait rapporter une apparition du Ressuscité (BULTMANN), plutôt qu'une action miraculeuse du Jésus terrestre transposée au temps de sa résurrection (GOGUEL).

Il n'y a pas de raison de supposer que cette apparition ait eu lieu ailleurs qu'en Galilée. Les récits évangéliques situent les christophanies soit près du tombeau et aux alentours de Jérusalem (Lc 24; Jn 20; Ac 1), soit en Galilée (Mat 28.7,10,16-20; Mc 14.28; 16.7; Jn 21.1-14)[1]. Seule connue de Marc, la tradition galiléenne peut être considérée comme la plus ancienne (GOGUEL, Résur., p.311-315; Naiss.Chr., p.74; GRASS, p.119; X.LEON-DUFOUR, Les évangiles et l'histoire de Jésus, 1963, p.448)[2]. En effet on a peine à expliquer que les disciples soient retournés en Galilée pour reprendre leur ancien métier, s'ils avaient déjà vu le Christ ressuscité (GRASS, p.117). Par contre on s'explique aisément comment peu à peu la tradition a eu tendance à taire la fuite des disciples en Galilée après la mort de Jésus,

----

(1) Pour concilier les deux traditions, plusieurs savants ont émis l'hypothèse invraisemblable d'un lieu-dit "Galilée" dans les environs de Jérusalem (cf. GOGUEL, Résur., p.310; GRASS, p.113 n.2).

(2) Cela n'empêche pas d'admettre qu'il y a eu, par la suite, d'autres apparitions à Jérusalem, devant des témoins plus nombreux (GRASS, p.120,127).

et à rapprocher les apparitions du tombeau, et de Jérusalem, point de départ de la prédication chrétienne. La tradition qui constitue la base de Jn 21 a donc des chances d'être beaucoup plus ancienne que celles de Jn 20: l'apparition au bord de la mer de Tibériade a probablement eu lieu avant celles que Jean a situées à Jérusalem.

Si la localisation sommaire en Galilée est un indice de l'ancienneté de cette tradition, avec GRASS (p.65) on peut en relever un autre dans l'absence de précision chronologique: rien dans Jn 21 n'indique combien de temps après la résurrection cette apparition s'est produite (on peut négliger l'indication du v.4 "au lever du jour"). Ce défaut d'intérêt quant au jour et au lieu précis de l'apparition du Christ remonte à l'époque où elle était encore conçue comme la manifestation d'un être céleste, et non comme la rencontre d'un être matériel et terrestre, de Jésus réanimé (cf. GOGUEL, Résur., p.444; GRASS, p.89). Ainsi comprise, la christophanie laissait place à un doute possible (GOGUEL, Résur., p.448): cette incertitude est présente dans l'apparition de Jn 21, puisque les disciples auraient voulu que Jésus les rassure (v.12). De ces traits archaïques on peut conclure que, même si le chapitre 21 a été écrit à une date relativement récente, il a été composé à partir d'une tradition pascale très ancienne[1].

Les traces qui subsistent de cette ancienne tradition peuvent nous conduire à une conclusion beaucoup plus importante. L'attitude des disciples, reprenant leur ancien métier (v.3), ne reconnaissant pas Jésus (v.4) et n'osant lui adresser la parole (v.12), laisse croire que ceux-ci n'ont pas

----

(1) Tous ces traits archaïques: tradition galiléenne, absence de précision de lieu et de temps, apparition immatérielle et incertaine, se retrouvent dans l'apparition de Mat 28.16-20. GRASS (p.78) établit le parallèle suivant: ce que Matthieu place dans la bouche du Ressuscité: "Allez, faites de toutes les nations mes disciples" et "Je suis avec vous tous les jours", est représenté ici sous forme de faits: la pêche (mission) et le repas (présence du Seigneur dans le culte de la communauté).

encore vu le Christ ressuscité lorsqu'il leur apparaît au bord de la mer de Tibériade: la source traditionnelle utilisée dans Jn 21 rapportait vraisemblablement la première apparition du Ressuscité. "Die galiläische Christophanie in Jo 21 ist deutlich eine Ersterscheinung", écrit GRASS (p.115; ainsi BULTMANN, p.546; CULLMANN, Pierre, p.54s.).

A cet endroit on peut se demander pourquoi dans le chapitre 21 ce récit nous a été transmis comme celui de la troisième manifestation du Ressuscité (v.14): l'auteur, respectant l'ordre des récits du 4me évangéliste, ne pouvait placer sa manifestation qu'après les deux apparitions aux disciples rapportées en Jn 20. C'est donc le rédacteur du chapitre 21 qui a corrigé la tradition qu'il utilisait pour l'accorder à celles du chapitre 20. Si, comme nous le pensons (cf. supra, p.24), un seul rédacteur a composé le chapitre 21, c'est lui-même qui a dû ajouter son chapitre au reste de l'évangile johannique.

Certains rapprochements qu'on peut faire avec d'autres textes permettent d'obtenir par déduction plus de précisions sur cette première apparition. Selon un témoignage très ancien, cité notamment par Paul: "Il est apparu à Céphas" (I Cor 15.5; cf. Lc 24.34), c'est Pierre[1] qui aurait été le bénéficiaire de la première christophanie (CULLMANN, Pierre, p.51; plus prudemment GOGUEL, Résur., p.253).

Si Jn 21 se base sur un récit de la première christophanie, peut-on encore trouver dans le texte certaines traces de la tradition selon laquelle Pierre en aurait été le seul témoin? Certes dans le récit actuel de Jn 21, il ne s'agit pas d'une apparition accordée au seul Pierre. Mais la prépondérance de Pierre apparaît, si l'on considère la passivité des autres disciples[2], réduits au rôle de simples figurants dans tout le récit. Le rôle

----

(1) Nous n'avons pas de raison de douter, comme l'insinue GOGUEL (Résur., p.274), que Pierre ait été identique à Céphas (cf. CULLMANN, Pierre, p.14).

(2) Il faut mettre à part le disciple bien-aimé, étranger au récit traditionnel: ce personnage johannique a été introduit par le rédacteur du chapitre 21 (BULTMANN, p.544), dans une intention polémique que nous essayerons de déterminer dans le prochain chapitre.

important que joue Pierre dans la direction de la pêche (v.3,7,11) et la mission particulière qu'il reçoit de "paître les brebis" (v.15-17) pourraient bien trahir le souvenir qu'il fut le premier témoin de la résurrection.[1] A partir de ces observations, on ne peut pas affirmer avec une pleine certitude que la tradition sur laquelle se base Jn 21 rapportait la première apparition de Jésus à Pierre, mais il faut reconnaître que de nombreux indices appuient cette hypothèse.

On peut seulement se demander pourquoi, si la tradition utilisée en Jn 21 rapportait une christophanie au seul Pierre, elle a été transformée en une apparition à plusieurs disciples. La même question se pose à propos de toute la tradition évangélique: si Pierre a vraiment été le premier à voir le Ressuscité, pourquoi le souvenir d'un fait aussi important n'a-t-il été conservé qu'à l'état de vestiges? Nous faisons nôtre la réponse de GOGUEL: "Cet effacement de la christophanie de Pierre, qui a quelque chose de surprenant, s'explique par la préférence que, pour des raisons apologétiques, on a accordée, dans la suite, aux christophanies collectives" (Naiss.Chr., p.56 n.2; cf. p.75, et Résur., p.451s.; ainsi CULLMANN, Pierre, p.54; GRASS, p.90,107). Précisons que cette transformation de la tradition ne s'est pas faite au moment de la composition du chapitre 21: elle a dû se produire bien avant, peut-être encore au niveau de la tradition orale, car du point de vue littéraire, la mention des autres disciples (v.2) n'apparaît pas comme une adjonction rédactionnelle. On peut seulement admettre, avec GRASS (p.80), que la prépondérance de Pierre était déjà marquée dans la source, puisque le rédacteur a pu opposer à Pierre le disciple bien-aimé.

----

(1) Si la tradition évangélique fait de Pierre le premier témoin de la résurrection (I Cor 15.5; Lc 24.34), dans quelle mesure peut-on retrouver à travers cette tradition un fait historique? La tradition s'est peut-être souvenue que Pierre avait été le premier à rendre témoignage de la résurrection (Ac 2.14ss.; 3.12ss.; 4.8ss.), sans qu'il ait été forcément le premier témoin bénéficiaire d'une apparition du Ressuscité. Jn 21 en serait une bonne illustration: Pierre, témoin avec les autres disciples de cette apparition, est le plus hardi et le plus rapide à agir (v.7,11).

La tradition évangélique a peut-être conservé d'autres traces de l'apparition à Pierre. CULLMANN (Pierre, p.53s.) indique un certain nombre de récits qui pourraient être des transpositions dans la vie de Jésus de la christophanie à Pierre: il perçoit un écho de cette apparition non seulement dans la pêche miraculeuse de Lc 5.1-11 (cf. supra, p.25s.), mais également dans la marche sur les eaux, telle que la relate Mat 14.28-33[1], dans le récit de la trasfiguration, et aussi dans les paroles que Jésus adresse à Pierre en Mat 16.17s. et Lc 22.31s. (ainsi LOISY, cité par HOSKYNS, p.557). On peut douter de la pertinence de ces rapprochements: tous les passages des évangiles où Pierre joue un rôle ou est interpelé par Jésus ne sont pas forcément des transpositions de la première christophanie! GOGUEL (Résur., p.318ss.) admet qu'on puisse rapporter plusieurs récits des évangiles au cycle de la résurrection, mais il ajoute qu'il faut trouver des motifs à un tel transfert: la seule transposition probable serait à son avis la transfiguration.

Une autre hypothèse très intéressante a été émise: comme les derniers versets authentiques de l'évangile de Marc laissent prévoir pour la suite du récit une apparition galiléenne et soulignent le nom de Pierre (Mc 16.7: "Allez dire à ses disciples et à Pierre qu'il vous précède en Galilée, c'est là que vous le verrez"), ROHRBACH[2] a avancé que la fin perdue de Marc, remplacée ultérieurement par la finale inauthentique (Mc 16.9-20), rapportait précisément la première christophanie à Pierre. Jn 21 présenterait une version développée de ce récit original perdu. E.STAUFFER va jusqu'à écrire:

---

(1) DODD (cité par GRASS, p.295s.) pense que la forme johannique de ce récit (Jn 6.16-21) serait à l'origine un récit pascal, qu'il rapproche de Jn 21. GRASS (ibid.) fait très justement remarquer que, chez Jean comme dans les Synoptiques, la marche sur les eaux est liée au repas offert par Jésus, lien qui pourrait être très ancien: notons que deux thèmes semblables sont associés dans Jn 21.

(2) ROHRBACH, Die Berichte über die Auferstehung Jesu, 1898, p.42ss. (cf. BULTMANN, p.546 n.4; CULLMANN, Pierre, p.51ss.; GRASS, p.76).

"Der Verfasser von Joh.21 hat den verlorenen Markusschluss gekannt und verarbeitet" (cité par CULLMANN, *Pierre*, p.53 n.1).

D'autre part, la fin de l'Évangile apocryphe de Pierre (120-130) ressemble au début du récit de Jn 21: "Quant à moi, Simon Pierre, et André, mon frère, nous prîmes nos filets et nous allâmes à la mer. Et il y avait avec nous Lévi, fils d'Alphée, que le Seigneur..." (VAGANAY, *Evg.P.*, p.330s.). Malheureusement le fragment s'interrompt ici, de sorte qu'on ne peut que supposer que la suite du texte rapportait une apparition où Pierre devait jouer un rôle privilégié. ROHRBACH pense que *la fin perdue de l'Évangile de Pierre se rattachait à la fin perdue de Marc, et que cette tradition se retrouve actuellement dans le chapitre 21 de Jean*.

Cette hypothèse ne manque certes pas d'intérêt, mais elle est basée sur des arguments trop fragiles: "C'est expliquer une inconnue par une autre inconnue", écrit GOGUEL (*Résur*., p.335). En effet la finale authentique de Marc, si elle a jamais existé[1], a dû être perdue très tôt, puisque ni Matthieu ni Luc ne l'ont connue (GRASS, p.80 n.2). Il est donc fort peu probable que l'auteur de Jn 21 ait pu retrouver ce récit perdu depuis longtemps, et l'ait utilisé (à moins qu'on suppose que le 4me évangile soit antérieur à ceux de Matthieu et de Luc!).

Quant au fragment final de l'Évangile de Pierre, on peut difficilement penser qu'il utilise des sources très anciennes, car il dépend presque certainement des évangiles canoniques (VAGANAY, *Evg.P.*, p.134-138; GOGUEL, *Intr.*, p.110; *Résur*., p.336; BRAUN, p.204). Par ailleurs les disciples nommés dans l'Évangile de Pierre ne sont pas identiques à ceux de Jn 21.2 (GOGUEL, *Résur*., p.335). Même si cet évangile apocryphe se terminait par une variante de la tradition pascale utilisée par Jn 21 (ce que semble admettre GRASS, p.80),

----

(1) Aujourd'hui plusieurs savants pensent que l'évangile de Marc était complet et se terminait en 16.8 (cf. KÜMMEL, p.55-57).

cet argument ne peut entrer en considération, puisque la suite du dernier récit de l'évangile de Pierre ne nous est pas connue (BULTMANN, p.546 n.3).

Que la fin perdue de Marc, le dernier fragment de l'évangile de Pierre et la pêche miraculeuse de Jn 21 se rapportent à la même tradition originale, celle de la première apparition de Jésus à Pierre, cela reste donc une hypothèse, à laquelle on peut seulement accorder un certain degré de vraisemblance (BULTMANN, p.546 n.4; CULLMANN, Pierre, p.52s.).

Récapitulons les éléments traditionnels que nous avons décelés comme sources du chapitre 21. Pour autant qu'on puisse reconstituer une ancienne tradition, celle-ci devait rapporter un récit de la première apparition de Jésus ressuscité en Galilée, récit qui faisait sans doute de Pierre le principal sinon le seul témoin. Selon cette tradition, Jésus s'est montré ressuscité à quelques disciples au bord de la mer de Tibériade et leur a accordé, après une nuit de pêche en vain, une prise extraordinaire. Au cours du repas que les disciples ont pu préparer du produit de cette pêche, Jésus les a envoyés (avec la mission de "pêcheurs d'hommes"?) annoncer la bonne nouvelle de sa résurrection et faire de nouveaux disciples dans le monde. Cette mission était probablement adressée avant tout à Pierre. Cet ancien récit est l'une des expressions traditionnelles du kérygme de Pâques: "Christ est ressuscité, il est apparu à Pierre".

Que peut-on dire des autres thèmes traditionnels utilisés dans le chapitre 21?

Le repas offert par Jésus (v.9-13) n'appartenait pas au récit primitif de la pêche, preuve en soient les efforts que le rédacteur a faits pour lier ces deux thèmes (WILKENS, p.159s.). Si ce repas a pour sens de manifester la présence du Christ à son Eglise dans le culte (cf. ad v.13 dans la partie exégétique), ce thème cultuel est légèrement plus tardif que celui de la pêche, image de la mission qui constitue l'Eglise. Mais il appartient encore

au cycle de la résurrection (cf. Lc 24.30ss.; 36ss.) GOGUEL, Résur., p.179 n.2).

La charge de berger confiée à Pierre (v.15-17) suppose un stade plus évolué de la tradition, qui correspond au moment où il a fallu organiser l'Eglise charismatique issue de la mission en une institution durable, structurée par des ministères (GOGUEL, Résur., p.456s.). Ce thème se distance du kérygme pascal de l'apparition: s'il a pris dans le récit traditionnel la place de la mission de pêcheur d'hommes qui en constituait la pointe, Jn 21 offre un reflet frappant de ce passage des intérêts missionnaires aux intérêts institutionnels dans le christianisme du premier siècle[1].

Les versets relatifs au martyre de Pierre (v.18-19), qui sont évidemment une prophétie ex eventu, appartiennent de ce fait à une tradition tardive (GRASS, p.83). Le rédacteur du chapitre 21 se rapporte au fait historique dont il avait peut-être lui-même directement connaissance, de sorte qu'on peut à peine parler encore de "tradition".

L'attribution à Pierre du ministère de berger ainsi que la prédiction de son martyre n'ont plus qu'un lointain rapport avec la résurrection: le rédacteur n'a utilisé ces traditions sur Pierre que pour pouvoir lui opposer la figure du disciple bien-aimé et montrer comment ce dernier était en fait le témoin le plus important de la résurrection (cf. Jn 20.2-10). Ce motif polémique existe dans plusieurs récits qui revendiquent pour un autre personnage le privilège de la première christophanie: Jacques le frère du Seigneur, Cléopas, Marie de Magdala, ou même la mère de Jésus ou Joseph d'Arimathée, selon certaines légendes tardives (GOGUEL, Résur., p.452 n.1; GRASS, p.84).

----

(1) Bien qu'il n'appartienne plus au niveau des sources et doive être traité dans le prochain chapitre, nous pouvons indiquer le trait allégorique du filet qui ne se rompt pas (v.11) comme typique de cette transformation: ce n'est plus la mission qui prime, avec les risques qu'elle comporte de déborder l'Eglise (cf. Lc 5.6s.), c'est le souci de sauvegarder l'intégrité de l'Eglise, en restreignant la mission à un nombre limité de gros poissons.

Pour n'omettre aucune des sources possibles, signalons enfin que selon BULTMANN (p.552), le v.18 aurait pour base un proverbe populaire: "Les jeunes vont où ils veulent, les vieux doivent se laisser conduire". Cette supposition est incertaine (GRASS, p.83), elle n'aide à résoudre aucun problème, ni critique, ni exégétique (CULLMANN, Pierre, p.7 6).

Après avoir étudié ces diverses traditions, il convient, dans un nouveau chapitre, d'examiner ce que le rédacteur de Jn 21 en a repris et ce qu'il y a ajouté.

Chapitre V:

LA PART DU REDACTEUR.

"S'il y a derrière l'apparition en Galilée de Jn 21 une ancienne tradition, elle a en tout cas été passablement retouchée et transformée", écrit GRASS (p.77). Comme nous l'avons vu (cf. supra, p.35s.), les traditions que le rédacteur du chapitre 21 a utilisées comme sources ne remontent pas toutes à la même époque et témoignent d'intentions différentes.

Dans les v.1-14, qui remontent au fond traditionnel le plus ancien, nous remarquons un motif étranger, qui se manifeste particulièrement au v.7: à l'attitude de Pierre est opposée celle du disciple bien-aimé. Il est probable que la source faisait mention du seul Pierre à cet endroit, et de sa hâte à rejoindre Jésus (cf. Mat 14.28s.). En plaçant dans la barque à côté de Pierre la figure du "disciple que Jésus aimait" et en lui faisant reconnaître le premier le Seigneur ressuscité, le rédacteur minimise en quelque sorte la louable précipitation de Pierre pour exalter la foi sereine de cet autre disciple: il veut montrer qu'à sa manière (qui est en fait la seule valable du point de vue johannique), le disciple bien-aimé est le premier qui a cru à la résurrection.

Selon BULTMANN (p.544) et WILKENS (p.160s.), le v.4b et le début du v.8 dépendent du v.7 et sont donc aussi de la main du rédacteur. On peut se demander s'il en va de même du v.11, comme le pense BULTMANN (p.545). Il est vrai que le nombre des poissons et le fait que le filet ne se déchira pas (v.11b) sont des motifs allégoriques étrangers à la source; mais comme le rédacteur n'avait aucun intérêt à valoriser Pierre pour lui opposer ensuite le disciple bien-aimé, il faut considérer que dans le récit traditionnel déjà, Pierre tirait le filet au rivage, de même qu'il avait pris l'initiative et la direction de la pêche (WILKENS, p.160; GRASS, p.79s.).

Si dans la première partie du chapitre 21 l'opposition du disciple bien-aimé à Pierre se détache comme un motif nettement étranger, ce même motif s'intègre beaucoup mieux à l'ensemble dans la seconde partie, plus récente, où il reparaît et dont il constitue même le thème principal. En effet le rédacteur n'a pratiquement rien eu à modifier à la tradition qui rapporte la mise en charge de Pierre (v.15-17): il lui a suffi de faire discrètement allusion à la mort du premier chef de l'Eglise (v.18s.) pour pouvoir revendiquer la même autorité au profit du disciple bien-aimé (v.20-22). Le fait qu'entre temps celui-ci soit mort à son tour (v.23) n'empêche pas le rédacteur de réclamer qu'on reconnaisse l'autorité du témoignage de ce disciple (v.24).

Dans la seconde partie du chapitre 21 encore plus que dans la première, les limites exactes des scènes qui mettent en cause Pierre et le disciple bien-aimé sont difficiles à préciser; mais cette question est au fond secondaire. Une question bien plus importante doit nous préoccuper: celle de l'intention de ces scènes. Dans quel sens l'auteur oppose-t-il de façon si caractéristique ces deux disciples? On n'a pas toujours admis qu'il y eût entre eux une rivalité: plusieurs théologiens pensent simplement qu'une vocation différente est adressée à l'un et à l'autre (par ex. CALVIN, GODET, BONNET, DARBY, DURAND, BOUYER). Au contraire nous tenons pour certain que le rédacteur oppose le disciple bien-aimé à Pierre dans un sens polémique.

Mais pour quelle raison, contre quel adversaire le rédacteur défend-il avec tant d'insistance l'autorité du disciple bien-aimé? Les avis sont partagés, car cette rivalité entre les deux disciples peut s'expliquer à trois niveaux différents:

a) Au niveau de la vie des disciples, le rédacteur voudrait affirmer que ce n'est pas Pierre, mais l'autre disciple qui a été témoin de la première

christophanie. Ou bien cette opposition reflète des conflits qui se seraient déclarés entre Pierre et un autre disciple se réclamant d'une préférence du Seigneur pour revendiquer la primauté dans l'Eglise. Ou encore: le Bien-aimé figure peut-être l'un des candidats à la succession de Pierre juste après sa mort, car ce n'est qu'à travers de violentes luttes que le nouveau chef de l'Eglise a pu être désigné (ainsi E.STAUFFER, cité par CULLMANN, Pierre, p.25 n.1; et TNT, p.18; ECKHARDT, p.102s.).

b) Au niveau de la vie de l'Eglise, cette opposition traduirait un arrière-fond de luttes entre différents cercles dans l'Eglise, se réclamant de l'un ou de l'autre disciple: cercles johanniques contre cercles pétriniens (GRASS, p.17), pagano-christianisme contre judéo-christianisme (BULTMANN, p.369s., 531), charisme apostolique contre hiérarchie naissante (E.SCHWEIZER, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, 1959, p.111; WILKENS, p.163 n.605), plus précisément Eglise d'Asie mineure contre Eglise syriaque (STRAHTMANN, p.19), ou Eglise d'Ephèse contre celle de Rome (GOGUEL, Résur., p.295; WILKENS, p.172; DODD, p.431).

c) Au niveau de l'édition de l'évangile, cette opposition pourrait enfin refléter les difficultés qu'a rencontrées le 4me évangile à être admis dans l'Eglise, parce qu'il différait des Synoptiques, en particulier de Marc, l'évangile garanti par Pierre selon la tradition (ainsi BULTMANN, p.555; LIGHTFOOT, p.341; BARRETT, p.480).

Si au moment où le rédacteur écrivait, non seulement Pierre était mort, mais également le disciple bien-aimé (cf. supra, p.22), il est difficile de retenir une explication au niveau de la vie des disciples (a). Par contre des raisons valables permettent de soutenir une explication aussi bien au niveau de la vie de l'Eglise (b) qu'au niveau de l'édition de l'évangile (c); les données présentes ne nous permettent pas de choisir une solution ou l'autre; nous tâcherons de préciser plus bas notre point de vue.

A part les scènes où intervient le disciple bien-aimé (v.7,20-23) et les versets qui ont servi à fondre ces scènes avec les sources utilisées en un récit d'une certaine unité (v.4b,8a,11?,18-19), WILKENS (p.162s.) a raison de distinguer les v.1, 14 et 24-25, qui laissent deviner une autre intention. Au v.1, les expressions "après cela" (μετὰ ταῦτα) et "de nouveau" (πάλιν) annoncent l'apparition galiléenne comme une nouvelle apparition venant s'ajouter à d'autres déjà racontées; le v.14 précise qu'il s'agit de la troisième (τρίτον), en comptant les deux apparitions de Jésus à ses disciples rapportées en Jn 20. L'auteur de ces deux versets a cherché à accorder le chapitre 21 au reste de l'évangile. Son intention s'explique s'il a ajouté son chapitre à l'évangile pour publier l'ensemble sous l'autorité du disciple bien-aimé. Or telle est précisément l'intention du v.24: garantir l'authenticité de l'évangile johannique au moment de sa publication en le plaçant sous l'autorité de ce disciple, identifié à l'auteur de tout le 4me évangile.

Quant au v.25, on ne peut pas affirmer avec certitude qu'il ait fait partie du texte primitif de Jn 21 (cf. supra, p.20s.). Mais il peut aussi se comprendre à la suite du v.24: vers la fin du Ier siècle, des récits plus ou moins légendaires sur la vie de Jésus ont commencé à envahir le monde chrétien (INTR.B., p.747). Or ces écrits ne présentent pas le moindre intérêt, répond Jn 21.25: le seul témoignage valable, véridique, est celui que le disciple bien-aimé a rendu au Christ dans l'évangile johannique. On peut donc admettre que les v.24-25 font partie intégrante du chapitre 21 (BARRETT, p.485); ils établissent, on le voit, le lien entre la publication de l'évangile sous l'autorité du Bien-aimé et le motif envisagé plus haut (cf. supra, p.38ss.) de l'opposition de ce disciple à Pierre. Cette utilisation de la supériorité du Bien-aimé sur Pierre pour garantir la valeur du 4me évangile nous pousse à croire, sans qu'on puisse toutefois l'établir avec certitude, que la pointe polémique de cette opposition se situe plutôt au niveau de l'édition de l'évangile (c) qu'au niveau de la vie de l'Eglise (b).

D'autre part la constatation du lien établi entre ces deux thèmes au v.24 nous confirme dans l'impression que l'ensemble de la rédaction du chapitre 21 est dû à une seule main (cf. supra, p.24). On peut, semble-t-il, affirmer qu'un seul et même auteur a rédigé le chapitre 21 à partir de sources traditionnelles, a ajouté ce chapitre au reste de l'évangile et a publié l'ensemble sous l'autorité du disciple bien-aimé.

De cette affirmation découlent pour nous deux questions:

- Cet auteur n'a-t-il ajouté au 4me évangile que le chapitre 21, ou trouverait-on d'autres additions de sa main dans le reste de l'évangile?
- Et d'autre part, qui est cet auteur?

BULTMANN est l'un des principaux défenseurs de la thèse selon laquelle le rédacteur du chapitre 21 ("kirchliche Redaktion") aurait aussi laissé des traces dans le reste de l'évangile. Selon BULTMANN l'oeuvre du rédacteur peut se reconnaître à quelques intentions typiques: il corrige certains passages pour les accorder avec les Synoptiques (par ex. 1.27; 3.24; etc.), ajoute certains traits d'eschatologie apocalyptique (5.28s.) et développe certains thèmes de l'évangile dans un sens ecclésiastique (10.16) ou sacramentel (3.5; 6.51b-58; 19.34b-35). Mais l'essentiel de l'oeuvre rédactionnelle a consisté, selon BULTMANN, à publier le 4me évangile dans son ordre actuel (MENOUD, L'évangile, p.17s.; KÜMMEL, p.143). BULTMANN (p.543) retrouve ces mêmes intentions au chapitre 21: l'unité de l'Eglise (v.11), le repas eucharistique (v.9b,13), la consécration de Pierre (v.15-17) et l'eschatologie futuriste (v.22s.).

Avec BULTMANN nous pensons que le rédacteur a publié le chapitre 21 avec tout l'évangile, et qu'au moment d'éditer l'évangile, il a opéré quelques retouches dans les autres chapitres. Mais quant à déterminer les limites exactes de ces retouches à l'intérieur de l'évangile, la question est plus délicate et les avis très partagés.

Si l'on peut accorder au rédacteur quelques corrections en harmonie avec les Synoptiques (ainsi le P. BENOIT, cité par BRAUN, p.24 n.2), et éventuellement quelques passages dominés par un intérêt ecclésiastique plus prononcé que dans l'ensemble de l'évangile, en revanche l'idée de BULTMANN: "Das Evangelium polemisiert gegen die realistische Eschatologie" (p.543), de même que l'hypothèse des déplacements que le rédacteur aurait fait subir à l'ordre primitif de l'évangile, sont très contestables et généralement rejetés par la plupart des exégètes modernes (cf. MENOUD, L'évangile, p.42; KÜMMEL, p.143).

On peut tenter de retrouver quelques traces de la rédaction à l'intérieur du 4me évangile. En 19.35, un témoin oculaire de la crucifixion de Jésus proteste de la véracité de son témoignage dans des termes presque identiques à ceux de 21.24. GOGUEL (Intr., p.354), BULTMANN, WIKENHAUSER, BARRETT (p.20) en déduisent que ces deux passages sont dus au même rédacteur[1]. BARRETT (p. 99s.) ajoute 1.14 à ces deux textes, dont il attribue la rédaction aux membres de l'Eglise johannique ("nous") qui ont publié le 4me évangile. En plus de 19.35 et 21.24s., WIKENHAUSER (p.35ss.) accorde au rédacteur quelques interpolations qui apparaissent comme des correstions au texte primitif en accord avec les Synoptiques: 4.2;44; 11.2 (ainsi BULTMANN, et ECKHARDT, p.126ss., qui citent encore d'autres passages).

BAUER (p.251) et STRAHTMANN (p.266) notent que, par plusieurs rappels (4.46 renvoie à 2.1-11; 7.23 à 5.5-10; 7.50 à 3.2; 12.1 à 11.1ss.; 13.33 à 7.33s. et 8.21s.; 15.20 à 13.16; 18.14 à 11.47-52), l'évangéliste a cherché à donner une certaine unité à son oeuvre. Peut-être ces rappels doivent-ils être attribués au rédacteur, puisque c'est lui qui a publié l'évangile: dans le chapitre 21, il rappelle de même la scène de 13.23-25.

----

(1) On peut se demander si III Jn 12 (et peut-être aussi I Jn 5.6s.?) ne sont pas dus au même auteur.

On pourrait encore relever les <u>remarques</u> de l'évangéliste (2.21,25; 6.6, 64; 7.39; 11.51; 12.33; 13.11; etc.), semblables à celles de 21.4b et 19a (cf. BULTMANN, p.157 n.1): ces parenthèses explicatives interrompent le fil du récit ou du discours et pourraient être dues à l'éditeur de l'évangile.

Un autre rapprochement très intéressant mérite d'être examiné. La figure typique du <u>disciple bien-aimé</u> n'apparaît pas qu'au chapitre 21 en concurrence avec Pierre, mais aussi en 13.21-30; 19.26s.; 20.2-10, passages qui appartiennent tous à une couche littéraire tardive de l'évangile: "Les épisodes qui mettent en scène le Bien-aimé sont étroitement unis entre eux. Ils se rapportent à un personnage qui n'apparaît ni dans le reste de l'évangile, ni dans la tradition synoptique. Ils appartiennent tous à une tradition secondaire et sont dénués de valeur historique. Leur élimination ne laisserait aucune trace sensible dans le récit" (GOGUEL, <u>Intr.</u>, p.362; ainsi BARRETT, p.98). Sans doute faut-il inclure dans l'ensemble de ces péricopes également celles qui parlent d'un "autre disciple" anonyme (1.35ss.; 18.15ss.): la scène de 20.2ss. identifie cet anonyme au Bien-aimé[1]; dans tous ces passages on pourrait retrouver le motif d'une rivalité du disciple bien-aimé avec Pierre (WILKENS, p.157; ECKHARDT, p.31ss.).

Une difficulté se présente au sujet des différents passages sur ce disciple: si l'on peut sans autre éliminer du texte johannique 13.21ss.; 19.26s. et 20.2ss., on ne saurait en faire autant de 1.35ss. et 18.15ss. D'autre part tous ces passages sont écrits dans le style johannique le plus pur; seule leur intention les distingue du reste de l'évangile. Il est par conséquent exclu d'écarter <u>tous</u> ces passages de l'évangile pour les attribuer au rédacteur. Trois solutions peuvent être envisagées:

----

(1) GOGUEL (<u>Intr.</u>, p.350ss.) refuse cette identification: il distingue le disciple anonyme, personnage [redacted] concret et historique, du Bien-aimé, personnage fictif; la confusion de ces deux personnages en 20.2 serait due au rédacteur du chapitre 21.

a) Si lon considère que toutes les péricopes qui mettent en scène le Bien-aimé (13.21ss.; 19.26ss; 20.2ss.; 21.7,15ss.), identique à l'anonyme (1.35ss.; 18.15ss.), sont du même auteur, elles ne peuvent être que de la main de l'évangéliste, même dans le chapitre 21 (WILKENS).

b) On peut aussi n'attribuer au rédacteur du chapitre 21 que les passages où il est question du disciple bien-aimé, et considérer que ces passages n'ont aucun rapport avec ceux qui concernent l'anonyme, oeuvre de l'évangéliste (GOGUEL, BARRETT).

c) On peut enfin penser que l'antithèse Pierre - disciple bien-aimé, qui n'avait qu'un sens symbolique sous la plume de l'évangéliste dans les ch.1-20, a été reprise dans un sens polémique et appliquée à des personnages historiques par le rédacteur du chapitre 21 (BULTMANN, p.369, 543).

Il est difficile d'opter entre ces trois solutions, qui ont chacune leur part de vraisemblance. La première peut être écartée, si nous voulons nous en tenir à l'hypothèse qu'un seul rédacteur, différent de l'évangéliste, a écrit le chapitre 21 (cf. supra, p.24, 42). En fait on ne peut démontrer que les scènes des ch.1à20 qui font intervenir le disciple bien-aimé dépendent du même rédacteur que le chapitre 21.

En conclusion de cette question, nous pouvons affirmer que <u>le rédacteur a vraisemblablement ajouté à l'évangile primitif, outre son chapitre 21, quelques notes, mais il est difficile d'en déterminer exactement les limites</u>. Ces passages rédactionnels trahissent un intérêt à la vie (cultuelle?) de <u>l'Eglise</u>, un arrière-fond de <u>rivalités</u> ecclésiastiques, quelques accommodements et l'intention d'accréditer le 4me évangile au moment de sa <u>publication</u>.

On s'est posé aussi la question des rapports du chapitre 21 avec les autres écrits johanniques. On peut d'emblée écarter tout rapprochement avec l'Apocalypse, qui ne présente aucun point commun; mais la question peut se poser à propos des épîtres. Ainsi LIETZMANN (p.237s.) pense que le rédacteur du chapitre 21 est l'auteur des épîtres johanniques. On pourrait en effet relever quelques similitudes sur le plan philologique (ἀδελφοί, παιδία; Jn 21.24 - III Jn 12); mais il faut reconnaître que les préoccupations essentielles du chapitre 21: unité de l'Eglise, autorité du disciple bien-aimé et de son témoignage, n'apparaissent pas distinctement dans les épîtres de Jean (on les trouverait plutôt chez Ignace). On peut seulement affirmer que, comme le chapitre 21, les épîtres johanniques émanent du même milieu que le 4me évangile.

Terminons par la question de l'auteur.

La fin du chapitre 21 (à partir du v.24) ne peut être de la main du 4me évangéliste. Ce verset garantit en effet l'authenticité de l'évangile qu'il attribue au disciple bien-aimé: "Nous savons que son témoignage est vrai". Aussi la plupart des auteurs qui veulent conserver la johannicité de Jn 21 comprennent les v.24s. comme une addition des disciples qui ont recueilli le témoignage du disciple bien-aimé pour le publier (ainsi GODET, BONNET, VAGANAY, HOSKYNS, MENOUD, FEUILLET; cf. les auteurs cités par KÜMMEL, p.142, et supra, p.21).

Nous avons vu (cf. supra, p.24) qu'il est préférable d'attribuer la rédaction de tout le chapitre 21 à une seule main: ce rédacteur ne peut être ni l'évangéliste, l'auteur des ch.1-20, dont le style diffère de celui du chapitre 21, ni le disciple bien-aimé, dont la mort est supposée au v.23. De ce fait il est sans importance pour la question de l'auteur du chapitre 21 de savoir qui est l'auteur de l'évangile, et qui se cache derrière la

figure du disciple bien-aimé[1].

Peut-être le chapitre 21 est-il une oeuvre collective, rédigée par les disciples de l'évangéliste ou par les membres de la communauté johannique, qui signent au v.24: "nous savons..." (ainsi le P.BENOIT, cité par BRAUN, p.24 n.2).

Nous avons établi (cf. supra, p.9s.) que le 4me évangile n'a jamais circulé dans l'Eglise sans le chapitre 21. D'autre part la plupart des savants admettent aujourd'hui que le 4me évangéliste a laissé une oeuvre inachevée à sa mort (STRAHTMANN, WILKENS, BRAUN, etc.; cf. KÜMMEL, p.148s.). Le fait qu'aucune trace de cet évangile primitif ne nous soit parvenue nous oblige à conclure:

- ou bien qu'un seul homme possédait le manuscrit de cet évangile laissé inachevé par l'évangéliste, si bien qu'il a pu le conserver assez longtemps sous cette forme et y opérer mainte retouche avant de le publier (ECKHARDT, p.93);
- ou bien que cet évangile inachevé, déjà connu de toute la communauté johannique, a été publié sitôt après la mort de l'évangéliste par le cercle de ses disciples (STRAHTMANN, p.10; WILKENS, p.159 n.590).

A notre avis le cercle de ceux qui ont connu cette forme inachevée de l'évangile devrait avoir été assez restreint et homogène pour qu'aucune trace extérieure de son existence n'ait pu s'échapper de ce cercle. Si l'Eglise johannique a pu avoir connaissance par la prédication de l'évangéliste du contenu de 4me évangile avant sa publication, les héritiers de son oeuvre écrite ont certainement été très peu nombreux:

----

(1) Si la figure du disciple bien-aimé présente peu d'intérêt par rapport à l'auteur du chapitre 21, elle en présente beaucoup dans le problème de l'arrière-fond ecclésiastique du 4me évangile. Mais cette question déborde le cadre de notre étude.

l'hypothèse la plus vraisemblable serait que le cercle de ces héritiers se restreint à un seul personnage, bien au fait du johannisme et ayant la haute main sur tous les documents qui constituaient cet évangile avant sa publication.

Peut-on identifier ce personnage? Il est évident que nous entrons ici dans le domaine des hypothèses. BRAUN explique la formation du 4me évangile dans son état actuel par le travail combiné de l'évangéliste et d'un secrétaire, écrivant d'abord sous sa dictée les ch.1-20, puis isolément le dernier chapitre après la mort de son maître: "Nous ne pensons pas à un rédacteur quelconque sans autorité ni mandat. Celui dont il s'agit parle au nom d'un groupe qui se porte garant de l'évangile et de son auteur (21.24). Non seulement il en avait eu connaissance avant sa publication, mais les relations littéraires de 21 avec 1-20 permettent de penser qu'il y avait collaboré. Dans ces conditions, nous aurions peut-être affaire au secrétaire dont l'évangéliste s'était servi pour confier à la postérité les données principales de sa prédication. Héritier de son enseignement, il eût été qualifié pour parachever l'oeuvre de son maître, soit en améliorant son style, soit en y introduisant quelques éléments empruntés à sa tradition" (p.25). Cette hypothèse mesurée nous semble au mieux rendre compte des rapports que nous avons observés entre le chapitre 21 et le reste de l'évangile.

Quelques auteurs ont cherché à cerner de plus près l'identité de ce rédacteur. Pour cela ils doivent évidemment accorder une part plus grande à l'hypothèse.

BOISMARD (p.497ss.) note plusieurs rapprochements possibles entre la langue de Jn 21 et celle de Luc: "Style de Luc et style de Jean s'enchevêtrent dans le chapitre 21"(p.500). Malgré l'intérêt de ces curieux rapprochements avec le style du 3me évangéliste, BOISMARD reste trop prudent

pour aller jusqu'à affirmer que Luc soit l'auteur du chapitre 21[1] : il laisse à ses lecteurs simplement le résultat de ses constatations et la liberté de risquer une hypothèse que lui-même n'ose avancer.

ECKHARDT (p.105ss.) émet l'hypothèse beaucoup plus hardie que le rédacteur (Bearbeiter) ne serait autre qu'Ignace d'Antioche, collaborateur de l'apôtre Jean de son vivant et héritier de son oeuvre après sa mort[2]. ECKHARDT croit en effet retrouver la signature d'Ignace dans une interprétation gématrique du nombre 153! (cf. ad v.11 dans l'exégèse). Les intérêts ecclésiastiques du chapitre 21 (unité de l'Eglise, [redacted] eucharistie, ministère de berger) ne sont certes pas éloignés de la théologie d'Ignace (STRAHTMANN, p.19; BRAUN, p.266ss.), mais on n'est pas encore parvenu à établir de façon décisive qu'Ignace ait connu le 4me évangile[3]. L'objection majeure qu'on peut élever contre l'hypothèse d'ECKHARDT est de l'avoir échaffaudée sur des combinaisons invraisemblables, dépassant de loin les limites d'une recherche qui se veut historique (KÜMMEL, p.144).

La question de l'auteur reste donc sans solution certaine. La rédaction du chapitre 21 remonte probablement à un seul personnage, familier du 4me évangéliste, peut-être son secrétaire. L'identité de ce rédacteur demeure mystérieuse, et jusqu'ici aucune hypothèse n'a permis de percer ce mystère.

----

(1) Dans un article récent: Saint Luc et la rédaction du 4me évangile (Revue Biblique 1962, p.185ss.), BOISMARD avance, sans toutefois faire intervenir le chapitre 21, que Luc pourrait avoir rédigé certains passages du 4me évangile (cf. KÜMMEL, p.143).

(2) "Ignatius war der Mann, der die Originalschrift des 4. Evangeliums von Jerusalem nach Antiochia brachte. Er war bis zu des Johannes Tode dessen rechte Hand gewesen..." (ECKHARDT, p.105).

(3) BRAUN (p.291) tient cette dépendance pour certaine; GOGUEL (Intr., p. 114ss.) et BARRETT (p.110) admettent seulement un milieu identique (cf. KÜMMEL, p.172).

BILAN DE LA PARTIE CRITIQUE.

Rappelons la question qui dominait jusqu'ici notre étude: quels sont les rapports entre le chapitre 21 et le reste du 4me évangile?

Le fait que le chapitre 21 ait été publié en même temps que l'évangile et qu'il contienne de nombreux traits de style particuliers à Jean parle en faveur de la johannicité de ce chapitre. Cependant des éléments étrangers à la langue johannique encore plus nombreux s'y opposent.

La convergence des traits johanniques et non johanniques peut s'expliquer si un rédacteur, disciple de l'évangéliste, a composé ce chapitre en empruntant certains éléments à la tradition. Ce rédacteur a ajouté le chapitre 21 et revu l'oeuvre inachevée du 4me évangéliste, avant de publier l'ensemble sous l'autorité du disciple bien-aimé.

Avant d'aborder l'exégèse détaillée des 25 versets de notre chapitre, il est utile d'en donner une vue d'ensemble. Rédigé par un seul rédacteur, le chapitre 21 offre une certaine unité, qu'il est difficile de partager en plusieurs péricopes successives, comme le font la plupart des auteurs (par ex. v.1-14; 15-23; 24-25). Cependant notre texte est loin d'être homogène: son unité apparente n'est due qu'à l'enchevêtrement par un même rédacteur de motifs indépendants et très différents.

Le récit d'apparition du Ressuscité est développé à partir de deux thèmes archaïques empruntés à la tradition: la mission est figurée par la pêche miraculeuse (v.2-8) et la présence du Christ par le repas de Jésus avec ses disciples (v.9-13).

Sur ce fond traditionnel, le rédacteur a greffé un motif dont l'intention polémique diffère du kérygme pascal: l'antithèse Pierre - disciple bien-aimé (v.7). Par là le rédacteur amène adroitement le développement des v.15ss. où il oppose la vocation respective de ces deux disciples: l'autorité de Pierre, chargé de la direction de l'Eglise, sera éphémère, puisqu'il est appelé à suivre Jésus dans le martyre (v.18s.); au contraire l'autorité du disciple bien-aimé doit demeurer à travers son évangile pour tout le temps de l'Eglise (v.22ss.).

Pour intégrer le chapitre 21 à l'ensemble de l'évangile johannique, le rédacteur a enfin ajouté quelques articulations (v.1,14) et une conclusion (v.24s.) où il recommande de la part de la communauté johannique qu'on reconnaisse universellement l'autorité de l'évangile qu'il livre à l'Eglise.

S'il fallait suivre un plan logique dans l'exégèse, il conviendrait donc de grouper les éléments semblables et d'étudier séparément chacun de ces motifs. Tout en tenant compte des différentes pointes, notre exégèse suivra cependant l'ordre du texte actuel.

Seconde partie: ETUDE EXEGETIQUE.

Verset premier.

Après cela Jésus se montra encore aux disciples sur les bords de la mer de Tibériade. Or il se montra ainsi.

La formule de transition μετὰ ταῦτα (après cela) est bien johannique[1]; elle a un sens très général. Selon GOGUEL, μετὰ ταῦτα "introduit des récits qui n'ont avec ceux qui précèdent aucune relation nécessaire et sert de simple transition littéraire" (Intr., p.204). Cette formule ne nous permet donc pas de situer chronologiquement le récit (l'évangile de Pierre suppose un intervale de 7 jours depuis la mort de Jésus; Jn 21.4 indique seulement que l'apparition a eu lieu à l'aube). Mais on peut préciser le sens symbolique de cette expression, si l'on se reporte à 13.7, où Jésus dit à Pierre: "Tu ne comprends pas maintenant, mais tu comprendras après"(μετὰ ταῦτα). Comme le remarque WILKENS à propos de ce passage, "μετὰ ταῦτα weist auf Jesu Tod und Auferstehung als auf die entscheidende Wende" (p.71 n.261). Dans ce sens (relevé également par BULTMANN, p.355 n.8, et BARRETT, p.367), on peut avancer que le μετὰ ταῦτα de 21.1 signifie "après la glorification" (comprise au sens johannique: passion et résurrection). Précisons que cette interprétation n'est valable qu'au plan de la pensée du rédacteur, qui écrit "sub specie resurrectionis", et non au plan de la tradition utilisée, qui ne présuppose justement pas la foi en la résurrection. Ainsi on pourra voir

----

(1) Dans la LXX, μετὰ ταῦτα traduit le fréquent אחרי־כן. Une telle formule de transition, surtout en tête de récit, est inconnue du grec classique. On ne la lit pas dans les deux premiers évangiles (sauf une fois, en Mc 16.12). Dans le NT, seuls les écrits lucaniens se rapprochent de Jean sur ce point (cf. BOISMARD, p.476s.). Jean reste celui qui utilise le plus volontiers cette formule de transition en tête de récit: 3.22; 5.1; 6.1; 7.1 - μετὰ δὲ ταῦτα: 19.38 - μετὰ τοῦτο : 2.12; 11.7,11; 19.28. Il n'y a pas lieu de distinguer, comme le fait ZAHN, μετὰ τοῦτο = juste après (ganz bald darauf) de μετὰ ταῦτα = plus tard (später): les deux formes sont équivalentes et expriment l'écoulement d'un certain laps de temps, indéfini (BULTMANN, p.85 n.6).

un écho au μετὰ ταῦτα du premier verset dans le ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν du v.14[1]. Ce qui confirme notre interprétation: "après sa résurrection, Jésus...".

On peut discerner trois grandes orientations dans les diverses interprétations du verbe ἐφανέρωσεν ἑαυτόν (il se montra), qui déterminent déjà toute la compréhension de l'apparition:

a) La plupart des exégètes (BAUER, BULTMANN, LIGHTFOOT; WILKENS,p.162; GRASS, p.76; BARRETT) ont été frappés par l'emploi singulier du verbe φανεροῦν dans notre passage, où il apparaît 3 fois (v.1 et 14) appliqué au Ressuscité: en effet ce verbe est courant dans le 4me évangile, mais il s'applique toujours au Christ selon la chair (cf. 1.31; 2.11; 3.21; 7.4; 9.3; 17.6)[2]. A elle seule cette remarque serait peu enrichissante: Jean parle du Christ incarné dans 19 chapitres de son évangile, et du Ressuscité seulement dans les deux derniers. Mais la répétition de ce verbe à la fin du v.1 avec οὕτως est vraiment très insolite chez Jean[3]: ces mots doivent être attribués à une autre main.

b) D'autres soulignent au contraire le lien que ce verbe marque avec la vie terrestre du Christ. Ainsi GODET écrit avec raison: "Jusqu'ici Jésus avait manifesté sa gloire cachée; maintenant il se manifeste lui-même; car il est entré dans la sphère de l'invisibilité" (p.674). On peut sans difficulté attribuer au rédacteur du chapitre 21 l'intention de marquer ce lien[4].

----

(1) BARRETT (p.158) voit la même correspondance dans la péricope du signe de Cana (Jn 2) entre l'expression du v.2 "le troisième jour" et celle du v.11 "ses disciples crurent en lui": le troisième jour signifie à la lumière de la résurrection (ainsi BOISMARD. Du baptême à Cana, cité par BARRETT).

(2) En dehors de Jn 21.1,14, on ne rencontre φανεροῦν pour exprimer une apparition du Ressuscité qu'en Mc 16.12,14 (dans la finale inauthentique).

(3) "Direkt unjohanneisch aber ist die protokollarische Feststellung ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως" (WILKENS, p.162).

(4) On pourrait relever la même intention dans la glose harmonisante du Codex Bezae au v.13, qui reprend exactement les termes de 6.11. Luc fait de même en introduisant dans la péricope d'Emmaüs (Lc 24.30) les paroles mêmes de l'institution de la cène (Lc 22.19).

Mais nous ne suivons pas GOGUEL (cf. supra, p.25s.) qui, à partir de ce sens notamment, replace dans un cycle des miracles galiléens la pêche miraculeuse de Jn 21, comprise comme la troisième manifestation de la gloire du Christ (cf. ad v.14: τρίτον ἐφανερώθη).

c) Enfin le verbe φανεροῦν est parfois appliqué à <u>la parousie</u>: "quand Christ paraîtra" (Col 3.4; I Pi 5.4; I Jn 2.28; 3.2, dans un sens synonyme à ἀποκαλύπτειν (Lc 17.30); cf. BULTMANN, p.547 n.2). D'où l'interprétation millénariste de DARBY: "Au chapitre 21, le millénium nous est dépeint" (p. 376; cf. p.384). Mais comme ce sens n'apparaît jamais dans le 4me évangile, nous pensons devoir l'écarter.

Le verbe φανεροῦν permet-il de déterminer la <u>nature</u> de cette apparition? Il la décrit seulement comme un phénomène <u>visible</u> (de même ὤφθη en I Cor 15. 5-8), non encore comme la venue matérielle de Jésus. "Die Terminologie bestimmt die Erscheinung nicht bloss als Offenbarwerden, sondern lässt über die Art des Offenbarwerdens noch soviel erkennen, dass es sich um ein <u>Sichtbarwerden</u> gehandelt hat", écrit GRASS (p.188s.).

La traduction "il se manifesta" (GODET, BONNET, DURAND) est risquée, car une "manifestation" du Christ n'a jamais chez Jean le caractère d'une démonstration objective et contraignante, manifeste: elle reste toujours un signe contestable et qui requiert la foi (cf. 2.11); seul le saint-Esprit peut éclairer une telle manifestation (MASSON, <u>Vers les sources de l'eau vive</u>, 1961, p.176). Le trouble des disciples au v.12 s'explique bien mieux si nous respectons ce sens. A cet égard la traduction"il apparut" est meilleure. Ici nous lui préférons "il se montra", qui rend mieux la forme pronominale du verbe et accorde au Ressuscité l'initiative souveraine de cette apparition[1].

----

(1) "C'est au Christ qu'appartient l'initiative... Tous les récits présentent les apparitions comme des faveurs accordées à certains hommes" (GOGUEL, <u>Résur</u>., p.241 n.3; cf. GRASS, p.189).

L'adverbe πάλιν (de nouveau, encore) exprime l'idée d'une répétition et se réfère ici à des apparitions passées (deux autres selon le v.14; cf. ad loc.). Avec BAUER nous pensons que ce πάλιν modifie la valeur d'un récit qui devait à l'origine rapporter la première apparition du Ressuscité.

Les témoins de cette apparition sont les disciples (μαθηταί); sept seront mentionnés au v.2. Le terme μαθητής[1] est important, puisqu'il n'apparaît pas moins de 10 fois dans notre chapitre[2]. Selon BULTMANN, μαθητής peut revêtir deux sens dans le 4me évangile:

a) Comme dans les Synoptiques il désigne communément "les Douze", même si tous ne sont pas présents (comme en 2.2, par ex.; cf. BULTMANN, p.80 n.4). C'est ce premier sens qui nous paraît correspondre le plus directement au fond traditionnel du récit. Devant cette apparition, les disciples jouent un rôle semblable à celui qu'ils tiennent dans le reste de l'évangile johannique: ils sont les témoins du Fils glorifié, comme ils l'étaient de la gloire du Fils incarné (1.14; 2.11) - c'est-à-dire les témoins qui ont cru et qui sont (seuls) habilités à en rendre témoignage.

b) Mais le sens de μαθητής peut s'étendre à un cercle beaucoup plus large de disciples et désigner "les chrétiens", comme en 8.31; 13.15; 15.8; et chez Ignace, Mg 9.1 (BULTMANN, p.332 n.6; RENGSTORF, art. μαθητής in TWNT IV, p.463). Dans le milieu johannique vers la fin du Ier siècle[3], alors que la génération des apôtres était passée, il nous faut tenir compte également

----

(1) Nous ne pouvons donner ici une étude complète de la notion de disciple dans le 4me évangile; nous nous contentons de renvoyer à deux chapitres intéressants de FEUILLET: Les disciples du Christ d'après les Synoptiques et le 4me évangile (p.85ss.) et Disciples du Christ johannique et disciples de la Sagesse (p.99ss.), et à l'art. μαθητής de RENGSTORF in TWNT IV, p.450, 455. Voir aussi l'excursus de WIKENHAUSER: Jüngerschaft und Kirche (p.311ss.).

(2) Dont 6 fois au pluriel, dans les v.1-14. Sur l'emploi au singulier pour désigner "le disciple que Jésus aimait" (4 fois), cf. ad v.7,20,24.

(3) BARRETT (p.393) insiste sur ce fait que, dans la vie de l'église johannique, un intérêt majeur se portait sur la question "qui est" et "qui n'est pas vrai disciple de Jésus".

de ce sens plus large: derrière les disciples, témoins de l'apparition du Ressuscité, il faut voir les membres de la communauté johannique qui s'associent à ce témoignage (v.24).

Sans indiquer un déplacement des disciples depuis les apparitions à Jérusalem (Jn 20)[1], l'auteur situe immédiatement cette christophanie "au bord de la mer de Tibériade" (cf. 6.1,16). En fait, sans le πάλιν et la précision du v.14, ce récit pourrait parfaitement se lire à la place du chapitre 20, comme premier témoignage de la résurrection.

C'est avec raison que de nombreux exégètes se sont étonnés de la construction de la préposition ἐπί avec le génitif, inconnue de Jean: ἐπί régit normalement le datif ou l'accusatif[2]. Dans tout le chapitre 21, nous constaterons encore plusieurs emplois ou constructions insolites des prépositions.

La désignation du lac, appelé "mer" (θάλασσα), "suyvant la coutume des Hébrieux" (CALVIN, p.326), est quelque peu exagérée, mais courante. La désignation du lac par le nom de la ville de Tibériade suppose une époque déjà assez tardive[3]. Selon une ancienne tradition, WIKENHAUSER (p.348) voudrait localiser cette apparition près d'une source sur la rive du lac, à l'ouest de Capernaüm. Quoique intéressante, cette recherche reste sans grand fondement historique; par ailleurs, elle n'ajoute rien à la compréhension du texte.

----

(1) Mc.CASLAND (cité par BULTMANN, p.530 n.11) comprend Jn 20.10, "ils rentrèrent chez eux" dans ce sens: "ils rentrèrent en Galilée". Quelques auteurs (GODET, DURAND, MOLLAT) expliquent ce déplacement par l'obéissance des disciples à l'ordre de se rendre en Galilée (Mat 28.7,10). Au contraire HOSKYNS le comprend comme une fuite, une désertion, ce qui nous paraît plus juste.

(2) "ἐπί wird anders als sonst im Evg gebraucht" (BULTMANN, p.542; ainsi BARRETT). BAUER note un seul exemple de cette construction de ἐπί avec le génitif, chez Polybe.

(3) La ville de Tibériade a été fondée par Hérode Antipas en 26 ap.J.C. et ainsi nommée en l'honneur de l'empereur Tibère. L'habitude d'appeler le lac d'après ce nom ne peut être devenue usuelle que peu à peu: les Synoptiques ne connaissent que le nom de "mer (lac) de Galilée" (Mat, Mc) ou "de Génézareth" (Lc); Jean lui-même, en 6.1, explicite encore: "mer de Tibériade, (c'est-à-dire) de Galilée". Cet usage serait caractéristique du IIe siècle, selonFURRER (cité par GOGUEL, Intr., p.534 n.2).

La fin du verset reprend le verbe du début (sans répéter le réfléchi). La conjonction δέ se rencontre plusieurs fois dans notre chapitre, un peu plus souvent qu'en moyenne dans le reste de l'évangile (BULTMANN, p.542). δέ n'a pas ici son sens habituel adversatif (mais, cependant); comme bien souvent chez Jean, il a un sens progressif (équivalent à καί ou γάρ), qui marque une élucidation: notre conjonction "or" rend assez bien ce sens.

Le premier verset était destiné à introduire le récit d'apparition du Ressuscité; il s'ouvre solennellement sur ce récit par un οὕτως (ainsi). BOISMARD (p.489) et WILKENS (p.162s.) ont raison de relever que le 4me évangile ne connaît jamais cet usage de οὕτως pour annoncer ce qui va suivre (usage courant dans les Synoptiques); chez Jean οὕτως se réfère toujours à quelque chose de passé[1].

Dès le premier verset, plusieurs traits peu johanniques viennent appuyer notre idée que le chapitre 21 n'est pas l'oeuvre du 4me évangéliste.

----

(1) Une exception (contestée selon les interprétations): Jn 3.16.

Erratum: la page 58 n'existe pas; veuillez sauter à la p.59, svp.

Verset 2.

Etaient présents: Simon Pierre, Thomas appelé Didyme, Nathanaël de Cana en Galilée, les fils de Zébédée, et deux autres de ses disciples.

L'adverbe ὁμοῦ, d'usage johannique (cf. 4.36; 20.4), peut prendre un sens temporel: "en même temps", ou local: "au même lieu". BOISMARD (p.475) pense que le sens est local dans ce verset; ce serait donc le seul usage de ὁμοῦ au sens local chez Jean (contre 2 fois le sens temporel). En fait les deux sens diffèrent peu, et la plupart des traducteurs rendent ὁμοῦ par "ensemble". Comme ce verset n'indique encore aucune action, nous pensons que l'intention de l'auteur est de nous énumérer les témoins de l'apparition, sous la forme d'une simple liste de présence. D'où notre traduction: "étaient présents: ...", qui correspond d'ailleurs à la tournure du texte grec.

Simon Pierre, cité par son double nom à la manière johannique[1], vient en tête, comme dans toutes les listes d'apôtres; cette place correspond au rôle de chef qu'il a certainement joué parmi les Douze et dans l'Eglise primitive. S'il s'agit bien, comme le pensent plusieurs auteurs (cf. supra, p.30s.), de la première apparition du Christ ressuscité, il est possible que Pierre en ait été le seul témoin (cf. I Cor 15.5; Lc 24.34); cependant le texte actuel ne nous permet pas de penser que les autres disciples nommés à la suite aient été ajoutés à un écrit qui ne mentionnait que Pierre à l'origine: seule la tradition orale a pu augmenter le nombre des témoins de l'apparition (cf. supra, p.32).

Thomas est présenté en second lieu. La tournure Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος est johannique, surtout placée comme elle l'est ici en tête de péricope (BOISMARD, p.480). Le nom grec Didyme a la même signification que le nom hébreu

----

(1) Cf. 1.40; 6.8,68; 13.6,9,24,36; 18.10,15,25; 20.2,6. "Le 4me évangile a une prédilection pour Simon-Petros" (CULLMANN, Pierre, p.14 n.4).

Thomas (תאומא): "jumeau"[1]. Comme le remarque justement BARRETT (p.327), Δίδυμος est correctement donné par le rédacteur comme une traduction: c'est le sens de λεγόμενος chez Jean, qui a l'habitude de traduire les termes hébreux et araméens (cf. 1.38; 4.25; 19.17; 20.16). Thomas n'est que mentionné dans les listes des Douze (Mat 10.3; Mc 3.18; Lc 6.15; Ac 1.13), et nous ne connaîtrions rien de plus sur ce disciple, si le 4me évangéliste ne lui avait attribué un rôle assez actif, dans la péricope de "Thomas l'incrédule" (20.24-29). Cette péricope est déjà préparée par deux autres passages où l'évangéliste donne la parole à Thomas (11.16 et 14.5)[2].

Il ne faut pas trop chercher à définir psychologiquement le personnage de Thomas, comme l'ont fait quelques commentateurs[3]. BULTMANN (p.305) voit plus juste en cherchant pourquoi l'évangéliste a fait intervenir Thomas dans les passages en question : il personnifie l'aveuglement spirituel[4]. Est-ce avec la même intention qu'il a été introduit dans le chapitre 21 ? Très pertinemment, CALVIN écrit que Thomas a été cité ici "non tant par honneur, que pour ce que, d'autant son incrédulité a été plus obstinée, d'autant faut-il plutost croire à son témoignage" (p.336).

Le troisième disciple nommé est Nathanaël. Ce nom sémitique signifie

----

(1) Selon une théorie ancienne qui s'était peut-être formée dans les églises de langue syriaque, Thomas aurait été le frère jumeau de Jésus lui-même (cette idée apparaît notamment dans les Actes de Thomas, apocryphe du début du IIIe siècle). Certains ont cherché une explication spirituelle de ce nom: HENGSTENBERG (cité par GODET, p.329) voit dans ce jumeau une allusion à ce que Thomas portait deux hommes en lui, un croyant et un incrédule, un Jacob et un Esaü! Sans aller si loin dans ce sens, notons l'interprétation habile de GRASS (p.69): Thomas "der Zwiefältige", l'homme "double".

(2) Ces textes proviennent peut-être tous d'un "cycle de Thomas". GRASS (ibid.) pense que ce cycle pourrait remonter à un mouvement (parmi des cercles gnostiques?) qui affirmait un réalisme massif de la résurrection.

(3) LIGHTFOOT caractérise ainsi Thomas: l'homme à la foi désespérée et bourrue (p.220s.), à l'esprit plus pratique que mystique, mais au caractère loyal et courageux (p.229); GODET: "beaucoup de franchise et de résolution, mais peu de disposition à subordonner le visible à l'invisible" (p.329); HENGSTENBERG, cf. supra, n.1.

(4) Thomas s'associe aveuglément au sombre destin qui menace Jésus (11.16); c'est lui aussi qui se montre "aveugle" à propos du chemin que va prendre le Christ (14.5); enfin c'est lui qui doit voir pour croire (20.24ss.).

"don de Dieu" (נתנאל). Comme ce personnage n'apparaît que dans le 4me évangile (i.45-50), on s'est toujours demandé s'il était identique à l'un des Douze mentionnés par les Synoptiques, par ex. Barthélémy[1], ou s'il n'appartenait pas au cercle des Douze[2]; BARRETT (p.153) enfin pense qu'il pourrait s'agir d'un disciple idéal plutôt que d'un personnage réel[3]. On peut hésiter entre les deux premières solutions; la dernière est plus douteuse (cf.GOGUEL,Jésus, p.271).

Le texte précise que Nathanaël venait de Cana en Galilée[4], ce qui n'était pas encore dit en 1.45-50. Omission que l'auteur répare enfin ici (GODET) ? Ou au contraire, précision étrangère à l'évangéliste, qui l'aurait déjà indiquée dans le premier passage si elle était de lui (BULTMANN) ? Il est difficile de déterminer l'origine exacte de cette indication[5]; mais avec GRASS nous pouvons la rapprocher du récit johannique qui suit la vocation de Nathanaël[6]. Il n'est pas impossible que cette précision veuille nous rappeler que, de même que le premier miracle johannique, la première apparition avait

----

(1) Le partonyme Bar-Tolmaï (= fils de Tolmée) ne révèle pas le nom véritable du Barthélémy des Synoptiques, de sorte qu'on peut sans difficulté l'assimiler au Nathanaël johannique (ainsi BAUER, BULTMANN, ECKHARDT, etc.). En faveur de cette identification, LIGHTFOOT (p.71 n.1) et WIKENHAUSER (p.70) ajoutent que dans Mat 10.3; Mc3.18; Lc 6.14, Barthélémy suit immédiatement Philippe - sans doute le même Philippe qui a conduit Nathanaël à Jésus (Jn 1.45ss.). BULTMANN (p.72 n.6) indique que certains auteurs identifient Nathanaël, à cause de la même signification de son nom, au Matthieu (מתי = don de Dieu) des autres listes, absent également chez Jean.

(2) Ainsi STRAHTMANN et GRASS (p.75) entre autres, qui ne considèrent pas les arguments invoqués (cf. n.précédante) comme assez solides pour appuyer l'identification avec Barthélémy. GOGUEL (Résur., p.282 n.2) relève qu'une glose marginale et une citation d'Epiphane (Haer. 23.6) identifient Nathanaël à "l'autre disciple" de Lc 24.13ss.

(3) En Jn 1.47 Nathanaël apparaît comme l'Israélite idéal. Son nom peut avoir un sens symbolique: Jn 6.37 décrit les disciples comme "ceux que le Père a donnés au Fils". Mais dans quelle intention l'auteur de Jn 21 aurait-il introduit ce disciple idéal dans son récit? Ce serait plutôt le rôle du disciple bien-aimé, qui apparaîtra au v.7.

(4) La construction ὁ ἀπό pour indiquer le lieu d'origine de quelqu'un est spécifiquement johannique (cf. 1.45; 12.21; etc.).

(5) Cette précision ne devrait pas faire problème: en 12.21, le 4me évangéliste complète de même l'indication de 1.44 "Philippe, de Bethsaïda" en ajoutant (Bethsaïda) "en Galilée".

(6) "Dass er aus Kana kommt, scheint aus der auf die Nathanaelgeschichte unmittelbar folgenden Perikope von der Hochzeit zu Kana 2.1ff. erschlossen zu sein" (GRASS, p.75).

eu lieu en Galilée: peut-être y a-t-il eu une communauté chrétienne en Galilée (à Cana?)[1]. Il nous paraît non seulement inutile à la compréhension du texte, mais encore contraire à son caractère (cf. supra, p.30), de rechercher, comme le font GODET ou WIKENHAUSER, l'emplacement exact des ruines de Cana. Par contre, comme à propos de Thomas, nous devons nous demander dans quelle intention le personnage de Nathanaël a été cité au nombre des témoins de l'apparition au bord de la mer de Tibériade. D'après 1.50, Jésus avait promis à Nathanaël qu'il verrait "de plus grandes choses": comme ce disciple ne reparaît plus de tout l'évangile, il est possible que l'auteur du chapitre 21 veuille ainsi montrer la réalisation de cette promesse: "Nun wird sich die Verheissung von 1.50 erfüllen" (STRAHTMANN, p.263).

L'expression "<u>les fils de Zébédée</u>" (οἱ τοῦ Ζεβεδαίου), très courante dans les Synoptiques pour désigner Jacques et Jean (cf. Mc 1.19 par.), est totalement inconnue du 4me évangile. Aussi certains auteurs ont-ils vu dans cette intrusion <u>une glose marginale</u> pour expliquer qui étaient les "deux autres disciples", glose ayant assez rapidement passé dans le fil du texte (hypothèse du P.LAGRANGE, largement citée et reprise, notamment par STRAHTMANN; BULTMANN, p.547 n.4; WILKENS, p.159 n.586, p.163; ECKHARDT, p.29s.; etc.). Mais avec BOISMARD (p.490) et WIKENHAUSER, on peut objecter que rien dans la tradition manuscrite ou partistique n'appuie cette hypothèse; d'autre part une glose explicative n'aurait pas été insérée avant l'expression à expliquer. Il est vrai que la fin de l'évangile de Pierre ne cite pas les

----

(1) Sur cette question BULTMANN (p.80 n.1) renvoie à K.KUNDSINN, <u>Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium</u>, 1925, p.22-25. GOGUEL traite aussi cette question: <u>Y a-t-il eu un christianisme galiléen dans la première génération?</u> (<u>Naiss.Chr</u>., Appendice I, p.607ss.). On peut ainsi résumer sa pensée: un christianisme galiléen de la première génération pourrait bien avoir existé; son souvenir a été effacé dans la suite parce que le christianisme ultérieur l'aurait considéré comme hérétique, sans qu'on puisse préciser dans quel sens il aurait été jugé tel (p.617). Il n'y a en tout cas jamais eu en Galilée une chrétienté capable de faire concurrence à la communauté de Jérusalem, [redacted] même après 70 (GRASS, p.125). Le seul appui scripturaire à une communauté galiléenne à l'époque primitive serait Ac 9.31.

fils de Zébédée, mais nous avons vu que ce fragment interrompu n'offre pas un appui certain (cf. supra, p.34s.). Avec BAUER et GRASS (p.75s.), nous pouvons noter que dans le récit parallèle de Lc 5, les fils de Zébédée accompagnent Pierre à la pêche (v.10). Si, comme nous le pensons, le chapitre 21 est dû à un autre qu'au 4me évangéliste et a été écrit après sa mort, il n'y a aucune difficulté à lire l'expression "les fils de Zébédée" dans ce chapitre. Le v.7 suppose la présence du disciple bien-aimé parmi les sept disciples mentionnés ici[1]: nous pensons, avec BARRETT, qu'il pourrait bien être identique à l'un des Zébédaïdes, Jacques ou Jean; mais il se peut aussi que, n'étant pas fils de Zébédée, il doive être reconnu dans l'un des "deux autres disciples" présents.

L'expression ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο est particulière à Jean, tant par l'usage du ἐκ + génitif partitif, que par le rejet du possessif après le nom[2]. Qui sont ces deux autres disciples de Jésus? Toutes les combinaisons sont possibles, remarque BAUER: s'ils font partie des Douze, on peut choisir dans le 4me évangile entre André, Philippe (cf. 1.35ss.)[3] et Judas "non pas l'Iscariot" (cf. 14.22); ou bien, selon le fragment parallèle de l'évangile de Pierre, entre André et Lévi fils d'Alphée (cf. Mc 2.14)[4]. Nous avons déjà énoncé l'hypothèse du P.LAGRANGE: ces deux inconnus pourraient avoir été identifiés aux fils de Zébédée (cf. supra, p.62). S'il faut chercher en dehors du cercle restreint des Douze (GODET, BONNET, BULTMANN), [illegible]

----

(1) Au contraire BULTMANN pense qu'il est impossible que le disciple bien-aimé, à l'origine totalement étranger à ce récit, soit compris dans les sept disciples du v.2.

(2) Jean utilise presque toujours ἐκ + génitif partitif (6.8,60,66; 13.23; 16.17; 18.17,25 - exception: 12.4), alors que les Synoptiques omettent régulièrement le ἐκ (Mc 13.1; 14.13; Mat 8.21; Lc 7.18; 11.1; 19.29). Quant au rejet du possessif, cf. Jn 1.35: ὁ Ἰωάννης καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο (BOISMARD, p.480).

(3) Ainsi HAUSLEITER (cité par BULTMANN, p.547 n.4), HENGSTENBERG (cité par GODET); STRAHTMANN souligne l'appartenance de ces deux inconnus au cercle des Douze par sa traduction: "und noch zwei andere aus dem Kreis seiner Jünger" (p.262).

(4) Ainsi GOGUEL (Jésus, p.271 n.1), BAUER.

il peut s'agir de deux "disciples" au sens large[1] qui n'ont pas été nommés, simplement parce qu'ils étaient inconnus de la tradition (comme l'autre disciple d'Emmaüs, Lc 24;13,18). Même si le disciple bien-aimé ne faisait pas partie des Douze, il est peut-être l'un de ces"deux autres disciples" (cf. les passages johanniques qui mentionnent un "autre disciple" : 18.15-18; 20.2-10). Enfin, l'auteur aurait-il ajouté ces deux anonymes dans le seul but de parvenir au nombre symbolique de sept disciples[2]? C'est peu probable: même sans sortir du 4me évangile, il disposait de trois noms de disciples; si telle avait été son intention, il aurait donc pu compléter sa liste sans recourir à deux anonymes.

La question qui nous intéresse est celle-ci: de quel contexte peut-on rapprocher la liste de disciples donnée par ce verset? GRASS (p.76) pense qu'il est invraisemblable que les cinq disciples nommés et les deux anonymes proviennent tous de la même source: selon lui, Pierre et les fils de Zébédée appartiennent au récit traditionnel (cf. Lc 5.1-11)[3]; au contraire les figures spécifiquement johanniques de Nathanaël et de Thomas ont sûrement été tirées xxxxxxxx de l'évangile; quant aux deux anonymes, leur origine reste incertaine.

Mais à notre avis, cette liste rappelle surtout le cycle johannique de

----

(1) Comme en Jn 6.60,66; 7.3; 8.31; etc.; cf. notre explication du terme μαθητής (supra, p.55 s.).

(2) Le sens en serait problématique... HOSKYNS suggère un rapprochement avec Mc 8.1-9; Mat 15.32-39: Jésus multiplie 7 pains dont il reste 7 corbeilles pleines! Selon une symbolique plus johannique, faut-il songer aux 7 Eglises de l'Apocalypse?

(3) Dans ce sens, on pourrait aussi rapprocher les "deux autres disciples" du début du récit parallèle dans l'évangile de Pierre.

la vocation des premiers disciples[1]: en fait, seule la mention des fils de Zébédée (et pas forcément leur personne) y est étrangère; même si Thomas n'apparaît que plus loin dans l'évangile, il a sa place parmi ces disciples. Plutôt que d'imaginer une savante combinaison de sources diverses, il faut donc considérer comme probable que l'auteur du chapitre 21 avait présent à l'esprit le début du 4me évangile lorsqu'il a dressé la liste des témoins de l'apparition au bord du lac de Tibériade.

Les deux premiers versets nous ont mis en présence du décor et des personnages; ce n'est qu'au v.3 que l'action va débuter.

----

(1) Ainsi STRAHTMANN, LIGHTFOOT, BARRETT. D'après Jn 1.35-50, les cinq premiers disciples appelés sont: André, Anonyme (= Jean?), Simon-Pierre, Philippe et Nathanaël (cf. sur ce passage l'excursus donné par WIKENHAUSER, p. 71s.: "Der johanneische und der synoptische Bericht über die Berufung der ersten Jünger"). Mais on ne parvient pas à expliquer pourquoi Thomas a été ajouté à ces premiers disciples.

Verset 3.

Simon Pierre leur dit: je vais pêcher. Ils lui dirent: nous venons [redacted]nous aussi avec toi. Ils sortirent et montèrent dans la barque, et cette nuit-là ils ne prirent rien.

Le verbe ἁλιεύειν (pêcher) est un hapax du NT; BOISMARD en cite une seule utilisation dans la LXX (Jér 16.16). La construction avec l'infinitif (ὑπάγω ἁλιεύειν) sans ἵνα, qui est la plus fréquente dans les Synoptiques et les Actes, n'est pas habituelle au 4me évangéliste (à opposer en particulier à 11.31)[1]. L'emploi de la préposition σύν pour marquer l'accompagnement, au lieu de l'habituel μετά et le génitif, serait encore plus insolite sous la plume de Jean.[2]

Il faut noter le manque total de motivation ou de référence au passé: brusquement apparaît cette décision d'aller à la pêche, aussi n'est-il pas étonnant qu'on trouve une grande variété d'interprétations de cette décision. Nous comprenons difficilement comment les disciples pouvaient retourner à leur ancien métier[3] s'ils avaient déjà connaissance de la résurrection (comme le supposent GODET, BONNET, LÜTHI, BARRETT). L'explication selon laquelle les disciples seraient revenus en Galilée pour obéir à l'ordre de Mat 26.32; 28.7,10; Mc 16.7 (GODET, DURAND, MOLLAT) est peu satisfaisante: ils n'auraient pas repris leur travail en attendant que le Christ se manifeste.

----

(1) Ainsi BOISMARD (p.489), BULTMANN, BARRETT. Au contraire WILKENS (p. 158s. n. 585), se référant aux deux seules exceptions (Jn 4.15; 14.2), ne considère pas cette construction comme étrangère à Jean. Cependant partout ailleurs (13 fois), l'évangéliste construit l'infinitif avec ἵνα après un verbe de mouvement.

(2) "Ici encore, om peut être assez étonné de rencontrer la préposition σύν au v.3, tandis que 40 fois ailleurs Jean utilise μετά et le génitif" (BOISMARD, p.490).En dehors du chapitre 21, Jean n'emploie σύν qu'en 12.2 et 18.1 (BULTMANN, p.542 n.6). Dans le NT, Luc est le seul à faire un usage courant de σύν, surtout dans les Actes.

(3) BULTMANN fait observer que les disciples ne sont désignés qu'ici comme pêcheurs de leur métier (en accord avec les Synoptiques); mais jusque là il n'en était pas encore question chez Jean. Aussi STRAHTMANN se demande si ce trait est historique: si Nathanaël venait de Cana, il y a peu de chances qu'il ait été pêcheur. Mais nous avons vu (cf. supra, p.61s.) que l'indication de Cana peut avoir un sens moins biographique.

Il faut écarter les commentaires qui expliquent que les disciples se sont remis à la pêche parce qu'ils attendaient vaguement quelque chose, peut-être une apparition du Christ[1] : cette attente du miracle ne va pas dans le sens du contexte (cf. v.4b et 12).
BARRETT aborde la question sur un autre plan: c'est dans un sens symbolique que Pierre dit "je vais pêcher", au moment où, dans l'Eglise primitive, il allait commencer avec les apôtres sa mission de pêcheur d'hommes (cf. Mat 4.19; Lc 5.10). L'explication de BARRETT ne doit pas être absolument écartée, mais au niveau du récit primitif, il nous paraît plus juste de voir dans cette reprise des anciennes activités un signe du trouble profond des disciples après la mort de leur Maître[2]: pour ~~une~~ eux période de [redacted] leur vie, celle où ils avaient suivi Jésus, est définitivement révolue; rien ne leur laisse prévoir qu'il est ressuscité et qu'il va les envoyer dans le monde, c'est pourquoi ils retournent sans espoir à leur travail habituel. Cette situation est celle des disciples avant qu'ils aient eu connaissance de la résurrection: c'est un indice de plus qui nous engage à lire dans ces versets un récit de la première apparition du Christ ressuscité à ses disciples.

On ne peut passer sous silence (comme le commentaire de STRAHTMANN, par ex.) le fait que c'est Pierre qui prend l'initiative et la direction de cette pêche.

----

(1) Ainsi STRAHTMANN, LÜTHI, et déjà GODET: "Le ton brusque de la parole de Pierre semble indiquer une impulsion intérieure, un pressentiment" (p.675). Le "aussitôt" (εὐθύς) qu'ajoutent plusieurs manuscrits (surtout de la recension syro-byzantine, tardive) après "ils montèrent" renforce l'idée d'empressement des disciples à partir à la pêche, comme s'ils attendaient quelque chose: GODET tient cette leçon pour correcte.

(2) Ainsi HOSKYNS: "The scene is one of complete apostasy, and is the fulfilment of 16.32"(p.552). C'est la même situation que décrit l'évangile de Pierre, 59: les disciples rentrent de Jérusalem dans leur pays, troublés et dans les larmes, ils prennent leurs filets et partent à la pêche(BULTMANN, p. 547 n.6).
GRASS (p.118 n.2) trouve d'autres témoignages à l'appui de cette thèse dans la tradition évangélique: Lc 24.11, 17-25, 37ss.; Mat 28.17; Mc14.27= Mat 26.31; Lc 22.31s.

On peut discerner derrière cette prééminence le souvenir que Pierre avait été le premier témoin de la résurrection. (cf. supra, p.32 n.1) Cette prééminence est relevée abondamment par les commentateurs catholiques en général (DURAND, WIKENHAUSER), et elle est fondée dans le récit traditionnel. Mais si on veut la comprendre dans le sens du chapitre 21, il faut bien voir qu'elle ne fait que préparer la réplique johannique (v.20ss.) aux prétentions pétriniennes (WILKENS, p.160).

On peut se demander d'où les disciples "sortirent" (ἐξῆλθον): peut-être étaient-ils groupés dans la maison de l'un d'eux (ἦσαν ὁμοῦ v.2; ainsi DURAND); mais c'est aussi une expression vague qui indique simplement leur départ pour la pêche (BULTMANN voit dans cette expression un sémitisme). HOSKYNS interprète dans un sens symbolique: ils sortirent dans le monde (cf. Jn 17.18; 20.21); il faut alors comprendre tout le récit de la pêche miraculeuse comme une parabole de la mission. Cette interprétation correspond certainement à la perspective profonde de ce récit de Pâques: le Christ ressuscité vient en aide aux disciples qu'il a envoyés dans le monde pour prêcher la bonne nouvelle (cf. Mc 16.20).

La scène doit débuter déjà au bord du lac, puisque les disciples peuvent s'embarquer immédiatement (BARRETT). Remarquons avec HOSKYNS qu'ici, contrairement au récit de Lc 5.1-11, les disciples montent dans une seule barque[1] et leur filet ne se déchire pas (v.11): ces deux traits peuvent avoir un sens symbolique, absent chez Luc, et représenter l'unité des apôtres dans la mission.

Les disciples sont partis le soir pour pêcher: la nuit est le moment le plus propice à la pêche (WILKENHAUSER, BARRETT)[2]. Et pourtant, cette nuit-là

----

(1) Selon P.BONNARD (L'évangile selon saint Matthieu, 1963, p.119s.), le terme employé (πλοῖον) désigne aussi bien les grands navires de haute mer (cf. Ac 27.2,6,10; etc.) que les barques de pêcheurs (Mc 1.19s.; Jn 6.17; etc.). Dès les origines du christianisme l'Eglise a été figurée par une barque (cf. Tertullien, De baptismo, 12).

(2) Le même trait est décrit dans Lc 5.5, mais dans un vocabulaire et une tournure complètement différente: δι' ὅλης νυκτὸς κοπιάσαντες οὐδὲν ἐλάβομεν ce qui exclut un contact littéraire).

(ἐκείνῃ), leurs efforts restèrent vains: "Night is said to have been the best time for fishing; but in the absence of Jesus his disciples achieve nothing" (BARRETT, p.482)[1]. Mais n'y a-t-il pas un rapport entre cette nuit et l'absence de Jésus: comment pourrions-nous oublier le sens profond que revêt νύξ tout au long du 4me évangile, la nuit comme puissance menaçante opposée à la Lumière, l'ombre de la mort qui descend peu à peu sur Jésus[2] ? Un peu dans ce sens, FLORIS comprend la nuit comme le péché, qui rend le travail de l'homme vain et désespéré[3]. Et lorsqu'à l'aube les disciples rencontreront le Christ, ce sera à la lumière de sa résurrection que se dissipera leur "nuit" et que leur pêche deviendra à nouveau fructueuse.

A la fin de cette nuit-là, les disciples n'ont pas seulement fait une mauvaise pêche: ils rentrent sans avoir rien pris - ce qui leur sera intentionnellement rappelé par la question de Jésus au v.5 (CALVIN, BAUER). On peut dire que le miracle est déjà autant dans ce οὐδέν, dans ce travail absolument vain, que dans l'extraordinaire abondance de la pêche dirigée par Jésus[4]: "Dieu permit qu'ils travaillassent en vain toute la nuict, pour mieux authorizer la certitude du miracle" (CALVIN, p.327; ainsi JEANNERET).

L'usage habituel du verbe πιάζειν (prendre, arrêter quelqu'un)[5] appuie l'interprétation de la pêche miraculeuse comme une parabole de la mission (LIGHTFOOT), les disciples étant vus comme "pêcheurs d'hommes" (Mat 4.19; Lc 5.10).

----

(1) BARRETT se réfère à la parole de Jn 15.5: "Sans moi vous ne pouvez rien faire" (ainsi également LIGHTFOOT; GRASS, p.78).

(2) Jn 9.4: "La nuit vient, où personne ne peut travailler" (cf. 11.10; 12.35; 13.30; et l'art. νύξ de DELLING in TWNT IV, p.1119s.).

(3) "A cause du péché de l'homme, la mer devient stérile, comme la terre (Soph 1.3); même les poissons de la mer disparaissent (Os 4.3)" (FLORIS, p.385s.). La même idée apparaît dans le roman de H.HATZFELD, La flamme et le vent, 1953, p.19.

(4) Contre les exégèses catholiques trop à l'avantage de Pierre, on pourrait faire observer que la pêche reste vouée à l'échec tant que c'est lui qui prétend la diriger. Mais ce n'est pas la pointe du récit: il est aussi faux de concentrer l'échec que le succès de la pêche sur le seul Pierre, c'est la présence ou l'absence du Christ qui est décisive.

(5) Ce verbe rare n'apparaît que dans Jn 21 (ici et au v.10) au sens de "prendre des poissons"; appliqué à d'autres animaux, cf. Cant 2.15 (LXX) et Apoc 19.20 (BULTMANN, p.548 n.1). Jean est presque le seul auteur du NT à utiliser ce verbe, toujours au sens de "s'emparer d'un homme"; il est caractéristique des tentatives d'arrestation du Christ johannique (7.30,32,44; 8.20; 10.39; 11.57), remarquent BOISMARD (p.476) et BARRETT.

Verset 4.

Or au lever du jour, Jésus parut sur le rivage; mais les disciples ne savaient pas que c'était Jésus.

L'adjectif substantivé πρωΐα (sous-entendu ὥρα) signifie la première heure du jour[1]; il est très rare, remplacé le plus souvent par l'indéclinable πρωΐ (c'est toujours le cas chez Jean, en dehors du chapitre 21: cf. 18.28; 20.1)[2].

La tournure εἰς τὸν αἰγιαλόν (sur le rivage) fait difficulté: εἰς avec l'accusatif à la suite du verbe statif ἔστη est très étonnant, à moins qu'on admette l'idée de mouvement implicite; plusieurs manuscrits ont d'ailleurs corrigé εἰς en ἐπί (mais ont oublié d'accorder αἰγιαλός au datif)[3]. En fait ce manque de rigueur dans l'emploi des prépositions ne devrait pas trop nous étonner: ailleurs aussi, Jean utilise εἰς après un verbe statif (1.18; 8.26) ou ἐπί après un verbe de mouvement (1.51; 3.36), et nous avons déjà relevé une construction insolite de préposition dans le chapitre 21 (v.1: ἐπὶ τῆς θαλάσσης). On peut d'ailleurs admettre pour ἔστη l'idée de mouvement implicite: chez Jean ce verbe décrit d'autres apparitions subites (20.14,19,26: cf. GRUNDMANN, art. ἵστημι in TWNT VII, p.649) et peut se comprendre: "être là tout à coup"[4]. C'est la traduction de la Bible de Jérusalem: "Jésus parut", qui exprime le mieux la soudaineté de l'apparition.

----

(1) Selon BARRETT, πρωΐ se rapporte au commencement d'un jour ouvrable (cf.Mat 20.1), et chez JOSEPHE (Ant 14.65), à l'offrande journalière du sacrifice matinal, lorsque tout l'orient était illuminé " aussi loin qu'est Hébron".

(2) Ainsi BARRETT. BOISMARD (p.478) observe que l'expression πρωΐας δὲ γινομένης est très proche de l'expression ὀψίας δὲ γινομένης (6 fois chez Matthieu, jamais chez Jean, qui préfère ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο, 6.16, ou οὔσης οὖν ὀψίας, 20.19).

(3) "Il est bien difficile de se prononcer sur le caractère plus ou moins johanique de cette expression. S'il n'y a pas de mouvement implicite, la construction est rare, aussi bien avec εἰς qu'avec ἐπί. S'il y a un mouvement implicite, la construction est assez normale avec εἰς, beaucoup plus rare avec ἐπί." (BOISMARD, p.493s. n.4).

(4) Ainsi STRAHTMANN:"Er steht plötzlich da" (p.264).

S. AUGUSTIN (repris par GODET) comprend le rivage comme celui de l'éternité où Jésus attend les siens, venant dans la barque de l'Eglise (v.8).

La particule μέντοι est bien connue de Jean[1], avec un sens légèrement adversatif: mais, pourtant, cependant; comme ici, elle souligne le plus souvent une négation.

Selon BULTMANN, cette apparition mystérieuse rappelle celle aux disciples d'Emmaüs: on ne sait d'où Jésus vient, et tout à coup il est là, sur le rivage; et de même ses disciples sont comme empêchés de le reconnaître (cf.Lc 24.15s.). Cependant s'il y a identité de situation avec le début de la péricope d'Emmaüs, la toutnure se rapproche bien plus de Jn 20.14 (BAUER; BOISMARD, p.481; HOSKYNS):

θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἑστῶτα, καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν (Jn 20.14),

ἔστη Ἰησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν· οὐ μέντοι ᾔδεισαν...ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν (Jn 21.4).

Au contraire: οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν (Lc 24.16).

Est-ce par analogie avec Lc 24.15s. que BULTMANN et WIKENHAUSER se représentent que les disciples avaient déjà regagné le [redacted] rivage C'est là, selon leur avis, qu'il faudrait situer la scène, à proximité immédiate de Jésus. Nous ne partageons pas cette idée: le texte ne suggère ni ce retour à la rive, ni un nouvel embarquement des disciples pour aller jeter leur filet sur l'ordre de Jésus (v.6). Avec la plupart des exégètes[2], nous nous représentons beaucoup mieux la scène depuis la barque, à une centaine de mètres du rivage (v.8: 200 coudées).

----

(1) Cf. 4.27; 7.13; 12.42; 20.5; 3 fois seulement dans le reste du NT (BOISMARD, p.479; BARRETT).

(2) Par ex. STRAHTMANN: "Das ist offenbar gesprochen vom Standort der im Boot Befindlichen aus" (p.264).

Pourquoi les disciples n'ont-ils pas reconnu Jésus? Peut-être était-il difficile de reconnaître quelqu'un à cette distance au petit matin (DURAND): faisait-il encore trop sombre? BARRETT écarte cette idée: le jour était déjà levé[1]. Ce qui, à notre avis, explique le mieux que les disciples n'aient pas pu reconnaître le Christ, c'est qu'ils ne l'avaient pas encore vu ressucité, et qu'ils ne s'attendaient pas du tout à cette rencontee, vrais_emblablement la première.

WILKENS (p.160s.; plus prudemment, BULTMANN, p.544) pense qu'il faut isoler comme étranger au récit original le v.4b: il ne ferait que préparer le v.7, qui réserve au disciple bien-aimé tout l'avantage de la reconnaissance du Ressuscité. Mais il n'est pas nécessaire de retrancher ce demi verset: nous pensons que ce trait peut aussi bien remonter au récit de la première christophanie (la crainte des disciples au v.12 va dans le même sens).

----

(1) Au lieu de πρωΐας ... γινομένης (participe présent: le matin venant, texte de NESTLE), de nombreux manuscrits portent ... γενομένης(participe aoriste: le matin étant venu). BARRETT préfère cette seconde leçon (γενομένης), qui se lit mieux à la suite du ἤδη: le matin déjà venu.

Verset 5.

Jésus leur dit alors: Garçons, vous n'avez pas de poisson à manger?

Ils lui répondirent: Non.

L'emploi de οὖν dans le chapitre 21 (8 fois) rend compte des mêmes caractéristiques que dans le reste du 4me évangile[1]; il sert de simple terme de liaison, dans un sens très neutre: puis, alors.

Le diminutif παιδία (petits enfants), par lequel Jésus interpelle ses disciples, appartient au langage populaire tardif; en grec moderne, on l'utilise encore pour s'adresser à des adultes (BARRETT). Jamais dans le 4me évangile Jésus n'appelle ses disciples παιδία; dans ce sens, on trouve seulement une fois le synonyme τεκνία (13.33); mais ces deux termes alternent constamment dans la première épître de Jean (2.1,12,14,18,28; 3.7,18; 4.4; 5.21)[2] et gardent donc une couleur johannique (BULTMANN; WILKENS, p.158 n.585 cf.OEPKE, art. παιδίον in TWNT V, p.637). FLORIS voit dans cette adresse le langage et le ton d'un patron qui parle à ses ouvriers (ainsi GODET, BONNET). La traduction"garçons" rend le caractère rude et populaire de cette interpellation[3].

Le terme rare προσφάγιον (litt.:"aliment en plus") est un hapax du NT;

----

(1) BOISMARD (p.479) relève que Jean se distingue des Synoptiques dans l'emploi du οὖν par ces trois caractéristiques: a) sa fréquence (près de 200 fois, contre 150 env. dans les Synoptiques et les Actes); b) sa rareté sur les lèvres du Christ (alors que les Synoptiques placent οὖν le plus souvent dans la bouche de Jésus); c) son sens de liaison neutre: et puis, alors, (dans les Synoptiques au contraire, sens consécutif: donc, c'est pourquoi).

(2) C'est donc à tort que GODET fait une différence entre παιδία : "mes garçons" (Jésus garde l'anonymat) et τεκνία : "mes petits enfants" (terme plus affectueux).

(3) "Nous traduisons par garçons parce que c'est le mot dont les Arabes se servent encore pour interpeler en de pareilles conjonctures: iâ aoulâd" (DURAND, p.523 n.1).

il désigne ce qu'om mange avec le pain[1]. Comme le relèvent BAUER et STRAHMANN, la traduction: "N'avez-vous rien à manger?" (GODET, BONNET, SEGOND, LU_THI)[2] est donc inexacte, puisque celui qui pose cette question demande quelque chose à manger <u>avec</u> du pain (qu'il est censé fournir lui-même). C'est le terme allemand <u>Zukost</u>, dont nous n'avons malheureusement pas trouvé d'équivalent français, qui rend le mieux cette idée. Pour des pêcheurs au bord du lac d_e Tibériade, cet aliment d'appoint était vraisemblablement constitué par du poisson, fumé ou séché. Aussi la plupart des interprètes s'accordent-ils à traduire προσφάγιον par poisson,[3] dans un sens synonyme de ὄψον ou de son diminutif ὀψάριον[4] (cf. Jn 6.9,11; 21.9,10,13).

Certains (par ex. BULTMANN) se sont étonnés que Jésus demande du poisson <u>à manger</u>, alors que jusqu'ici il n'était question que de poisson à pêcher (comme dans le récit parallèle de Lc 5): le terme προσφάγιον introduit déjà l'idée de <u>repas</u>[5] (GODET) qu'on trouvera dans les v.9-13. HOSKYNS comprend cette question dans le même sens que Lc 24.41: Jésus demanderait à manger pour se faire reconnaître comme réel par ses disciples. Mais rien n'indique cette intention dans notre texte: les disciples n'ont pas pris Jésus pour un esprit (cf. Lc 24.37).

----

(1) STRACK-BILLERBECK, II p.586: "Als Hauptbestandteil des Mahles galt bei dem Juden das Brot; Fleisch, Fisch, Eier, Gemüse usw. kamen lediglich als Zukost (προσφάγιον) in Betracht."

(2) C'est aussi la traduction de LUTHER: "Habt ihr nichts zu essen?"

(3) Dans l'Antiquité déjà, CLEMENT D'ALEXANDRIE, MOERIS et HESYCHIUS ont corrigé προσφάγιον en ὄψον.

(4) Cependant son sens diffère légèrement de celui de προσφάγιον : ὀψάριον suppose une préparation de mets (ὀπτάω = frire, rôtir).

(5) Il est donc exclu de penser, comme THOLUCK (cité par GODET), que Jésus se présente ici comme un marchand qui demanderait à acheter du poisson.

WILKENS se demande si à l'origine la question de Jésus n'était pas plutôt: μή τι ἐπιάσατε ;[1] (en accord avec la fin du v.3 et avec l'ordre de Jésus au v.10). Eneffet, si homogène qu'ait pu paraître à certains le chapitre 21 (BAUER, BOISMARD), il semble bien que le terme προσφάγιον révèle une "couture", adroite, presque impercéptible, entre deux motifs à l'origine indépendants: la pêche (v.3-6) et le repas (v.9-13); l'incohérence apparaîtra surtout au v.9.

La question, introduite par μή τι [2], marque une hésitation ou un doute (BARRETT; cf.Jn 4.29) et laisse prévoir une réponse négative (DURAND; BULTMANN, p.548 n.3; LIGHTFOOT). Jésus sait que ses disciples n'ont rien pris (BAUER, STRAHTMANN, WIKENHAUSER) et leur rappelle sans ménagement - mais non ironiquement[3] - leur échec de la nuit.

Il est plus difficile de caractériser la réponse laconique des disciples: non (οὔ). Le verbe ἀπεκρίθησαν peut cependant nous y aider: souvent dans le 4me évangile ce verbe porte un accent polémique, de refus ou de doute (2.18, 19; 6.26; 7.20, 52; 8. 39, 48, 49; 9.34 etc,), parfois aussi de découragement (4.17; 5.7; 6.7). Il n'y a certes pas d'agressivité dans ce "non", mais on peut y lire une nuance de découragement, voire de dépit: les disciples sont obligés de reconnaître et d'avouer leur échec.

----

(1) "Zu ändern ist auch die jetzt auf die folgende Speisungsgeschichte hin aufgerichtete Frage Jesu: Kinder, habt ihr keine Zukost? Ursprünglich dürfte sie gelautet haben: Kinder, habt ihr nichts gefangen?"(p.161).

(2) L'orthographe μήτι ne change rien au sens (BAUER, BARRETT).

(3) "With some irony" (HOSKYNS); "nicht ernst gemeint" (STRAHTMANN); "humorvolle Frage" (WILKENS); "sa question n'est pas sans humour"; "en plaisantant" (FLORIS).

Cet aveu d'impuissance était nécessaire, pour laisser la voie libre[1] à la puissance du Christ. LÜTHI actualise ainsi cette nécessité: "C'est dans la misère extrême de l'Eglise et dans l'impuissance de ses messagers que le Ressuscité veut révéler sa gloire" (p.214).

----

(1) "Jesus weiss, dass die Jünger nichts gefangen haben und entlockt ihnen das Zugeständnis, um für sein Wunder freie Bahn zu haben" (BAUER, p.236; ainsi CALVIN).

Verset 6.

Il leur dit: Jetez le filet à droite de la barque, et vous trouverez. Ils le jetèrent donc, et ils ne parvinrent plus à le retirer à cause de la multitude de poissons.

L'usage du verbe βάλλειν pour "jeter un filet" est courant (cf. Mat 4.18); notons avec BARRETT que Lc 5.4s. utilise le verbe plus rare χαλᾶν (= lâcher). L'impératif aoriste βάλετε exprime un ordre précis du Seigneur et non, comme le pense CALVIN[1], le conseil vague d'un quelconque amateur qui aurait voulu encourager les disciples à tenter un nouvel essai. A cet ordre correspond la promesse καὶ εὑρήσετε, où le καί prend une valeur consécutive (BULTMANN, p.542): "c'est ainsi, dans la mesure de votre obéissance, que vous trouverez"[2].

Le terme δίκτυον désigne l'épervier, filet circulaire qui se lance[3], différent du grand filet de la parabole de Matthieu (σαγήνη, Mat 13.47)[4]; dans cette parabole, comme déjà dans l'AT (Eccl 7.26; Es 19.8; Ez 47.10), le filet symbolise le jugement. L'interprétation apocalyptique que DARBY donne de la pêche de Jn 21 peut donc être écartée, puisqu'il s'agit ici d'un autre filet[5]. Et si l'on veut lui chercher un sens symbolique, il faut plutôt voir ici, comme dans Mat 4.20s.; Mc 1.18s.; Lc 5.1-11, le filet qui est lancé par les disciples - pêcheurs d'hommes: celui de la prédication missionnaire.

----

(1) "Jésus-Christ ne fait point yci un commandement d'authorité et puissance, comme maistre et seigneur: mais il donne conseil, comme un autre d'entre le peuple" (p.327).

(2) Cf. Mat 4.19, où le καί détermine un même enchaînement après l'ordre du Christ: "Suivez-moi, et je vous ferai pêcheurs d'hommes".

(3) Cf. DANIEL-ROPS, La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus, 1961, p.288s.

(4) Nous soulignons cette différence, contre CULLMANN (Pierre, p.177) et FEUILLET (p.20) qui associent les deux sens.

(5) L'interprétation de LÜTHI n'est pas fausse, mais dépasse la portée du texte lorsqu'il ajoute: "Nous savons par l'Ecriture qu'après les filets que Dieu nous ordonne de jeter sur le monde il en sera lancé un autre, le dernier, le filet du Jugement. Quiconque se dérobe au filet de la grâce n'échappera pas à celui du Jugement" (p.217).

Avec la plupart des commentateurs (BAUER;BULTMANN, p.548 n.4; LIGHTFOOT, etc), on peut noter que le côté droit (τὰ δεξιὰ μέρη) a de tous temps été considéré comme le côté de la chance[1], dans le monde biblique comme dans beaucoup d'autres cultures antiques (cf. Ps.110.1; Mat 25.33; Mc 16.5; Lc 1.11 . Cependant ce qui importe ici, c'est avant tout l'obéissance des disciples à l'ordre de Jésus (HOSKYNS, STRAHTMANN)."Le caractère miraculeux de cette pêche consiste dans la science divine par laquelle Jésus connaissait que du côté droit de la barque se trouvait une grande quantité de poissons", écrit BONNET (p.3ol n.4) : cette explication paraît bien inutile aujourd'hui, puisqu'on ne cherche plus à expliquer rationnellement le miracle tout en ménageant encore une place à la foi.

C'est à tort que GODET voit une opposition entrele côté gauche (qui symboliserait l'échec d'une première phase de la mission, dans le monde juif) et le côté droit (succès de la prédication missionnaire dans sa seconde phase, auprès des païens)[2]. Le texte ne parle pas du côté gauche; d'autre part nous avons peine à nous imaginer les disciples ne pêchant que d'un côté de la barque pendant toute la nuit! L'opposition existe bien plutôt entre l'échec de la pêche en l'absence de Jésus, et le succès en sa présence - ou si l'on veut,en termes johanniques: entre la "nuit" et le "jour".

Comparant les deux pêches miraculeuses de Lc 5 et de Jn 21, S.AUGUSTIN voit dans les poissons de la première, pêchés à droite et à gauche, les

----

(1) BARRETT relève qu'en grec classique, δεξιός a parfois le sens de "favorable" (plusieurs fois chez XENOPHON). Les grecs regardaient le vol des oiseaux comme favorable, lorsqu'il venait de la droite de l'observateur tourné vers le nord c.à.d. de l'est. (cf.GRUNDMANN, art. δεξιός in TWNT II, p.37.)

(2) " Les ch.7 à 12 du livre des Actes montrent comment Jésus lui-même, par une série de dispensations providentielles, fit passer les apôtres de l'un de ces champs de travail à l'autre et accomplit en réalité ce qu'il fait ici typiquement" (GODET, p.676s.).

hommes bons et méchants mélangés, qui constituent l'Eglise actuelle; les poissons de la seconde, pris dans le filet jeté seulement du côté droit, représentent <u>les élus</u> qui peupleront la Cité de Dieu. Il n'est pas nécessaire d'adopter cette interprétation typologique du jugement; mais la restriction à un seul côté peut avoir un sens symbolique au niveau de l'Eglise johanique, de même que le nombre de poissons et le filet intact (cf.ad. v. 11): les préoccupations ecclésiastiques dominent sur les préoccupations missionnaires.

BULTMANN (p.543 n.3) s'étonne que les disciples, pêcheurs expérimentés, aient pu obéir si facilement à un inconnu, alors que Pierre n'obéit qu'avec réticences à l'ordre semblable de Jésus (Lc 5.4s.). Leur obéissance est celle du désespoir après une nuit d'échec, la tentative de la dernière chance (CALVIN), plutôt que l'obéissance de la foi qui a déjà reconnu le Christ (LÜTHI).

CALVIN souligne aussi admirablement l'attitude persévérante des disciples malgré leur revers:" Ce n'a point esté yci un petit enseignement de patience et persévérance, que combien qu'ils eussent travaillé toute la nuict sans rien proufiter, néantmoins ils ne laissent pas de continuer leur labeur après que le jour est venu. (...) Maintenant si nostre vocation nous semble estre fascheuse, pource qu'il semble que nostre labeur est stérile, nonobstant quand nostre Seigneur nous exhorte à persévérer constamment, il nous faut prendre bon courage: à la fin on verra quelque bonne issue, mais quand il en sera temps" (p.327).

Le verbe ἑλκύειν (tirer), déformation du grec classique ἕλκειν (Ac 21.30; Jc 2.6: "traîner devant un tribunal"), appartient au langage populaire tardif. Jean l'utilise 3 fois dans les chap. 1à20, soit au sens naturel: tirer l'épée (18.10[1]), soit au sens métaphorique: le Christ johannique attire les

----

(1) BOISMARD (p.475s.), signale que dans les passages parallèles, les Synoptiques donnent σπᾶσθαι pour décrire le geste de Pierre tirant l'épée: le verbe ἑλκύειν peut donc être considéré comme assez caractéristique du style johannique.

hommes à lui (6.44; 12.32; cf.OEPKE, art. ἕλκω in TWNT II, p.500s.). ce second sens possible appuie l'interprétation allégorique de la pêche comme une image de la mission: "This fishing expédition is the apostolic mission, the fish are converts " (BARRETT p.483).

L'apparition, insolite chez Jean, du verbe ἰσχύειν (litt.: avoir la puissance, la force de) a frappé plusieurs commentateurs attentifs au vocabulaire du chapitre 21 (BOISMARD, p.490s.; BULTMANN, p.542; BARRETT). A la place de ce verbe, connu des Synoptiques, Jean utilise toujours (36 fois) le verbe δύνασθαι (pouvoir)[1]. Pour tourner la difficulté, WILKENS (p.158s., n.585) attribue ce verbe à la source (à laquelle il attribue d'ailleurs plusieurs autres termes non johanniques qui le gênent dans ce chapitre); son argument est facile; il serait plus probant si le verbe ἰσχύειν, courant chez Luc, se trouvait dans le récit de Lc 5.1-11, ce qui n'est pas le cas. Si le 4me évangéliste avait trouvé ce verbe dans une source, il est probable qu'il ne l'aurait pas transcrit, il l'aurait remplacé par δύνασθαι qui lui est habituel: nous avons donc là un fort indice contre l'authenticité johannique du chapitre 21.

De même l'usage de ἀπό au sens causal indirect (à cause de, par suite de, en raison de) est surprenant (BAUER, BULTMANN). "Jean, hors le chapitre 21, n'utilise jamais le ἀπό causal indirect. Il le remplace par διά et l'accusatif, que l'on trouve dans son évangile 26 fois en ce sens"[2]

----

(1) BOISMARD (p.490s.) oppose en particulier Jn 3.5: δύνασθαι (7.34-36; 8.21s. etc.) à Lc 13. 24: ἰσχύειν , ou Jn 5.19 (5.30; 6.52; 9.4, etc.) à Lc 16.3. Cette désaffection de Jean pour le verbe ἰσχύειν se retrouve pour le substantif ἰσχύς (force), et pour l'adjectif ἰσχυρός (fort), qu'il n'utilise jamais non plus: dans le témoignage de Jean-Baptiste en particulier, Jean (1.27) omet le si caractéristique ἰσχυρότερός μου des parallèles synoptiques. (Mat 3.11; Mc 1.7; Lc 3.16).

(2) Ainsi on peut opposer Jn 20.19: διὰ τὸν φόβον (cf.7.13; 19.38) à Lc 21.26: ἀπὸ φόβου (cf. Mat 14.26; 28.4).

(BOISMARD, p.492). Cet usage de ἀπό est classique, mais peu courant[1] ; par contre il est fréquent dans la LXX, où on lit même 3 fois l'expression ἀπὸ τοῦ πλήθους (Gen 16.10; 32.13; 36.7), et chez Luc (cf. en particulier Lc 19.3: ἀπὸ τοῦ ὄχλου).

Le terme πλῆθος (multitude, masse) est fréquent chez Luc; on peut remarquer qu'il l'utilise 2 fois (Ac 14.4; 23.7) avec le verbe ἐσχίσθη (cf. Jn 21.11), pour exprimer une division au sein d'une multitude (DELLING, art. πλῆθος in <u>TWNT VI</u>, p.278s.).

MOLLAT insiste sur cette <u>multitude</u> de poissons: "Surabondance qui rappelle Cana (2.6), la multiplication des pains (6.11), l'eau vive (4.14; 7.37s.), la vie éternelle donnée par le bon pasteur (10.10), la plénitude de l'Esprit donnée à Jésus (3.34)" (p.191 n.b)[2]. Dans le récit plus ancien de Lc 5.1-11 (cf. supra, p.25s.), l'ampleur de la pêche miraculeuse était décrite en d'autres termes: le filet se rompait et les deux barques étaient remplies au point de s'enfoncer (BAUER, BARRETT); ici les disciples, ne pouvant hisser à bord le filet plein, devront le traîner dans l'eau, derrière le bateau (v.8). STRAHTMANN souligne aussi le résultat <u>immédiat</u> du miracle, selon la promesse de Jésus: "Kaum geschehen ist das Netz schwer voll von Fischen" (p.264). Enfin WIKENHAUSER relève le succès <u>inattendu</u> de la pêche.

C'est le succès de cette pêche, si abondante, instantanée et inattendue, qui amènera les disciples à reconnaître l'inconnu sur le rivage.

----

(1) BARRETT rapproche cet usage de celui de מן en hébreu et en araméen, tout en précisant que la construction n'est pas un sémitisme, puisqu'elle existe déjà en grec classique.

(2) Ainsi STAUFFER, <u>TNT</u>, p.102: la gloire du Christ se manifeste par une abondance presque superflue.

Verset 7.

Le disciple que Jésus aimait dit alors à Pierre: C'est le Seigneur! A ces mots: C'est le Seigneur! Simon Pierre passa son vêtement - car il était nu - et se jeta à la mer.

Le fait proprement dit du miracle est accompli au v.6; ce n'est qu'au v.8 que nous sera raconté le retour des disciples à la rive; aussi certains critiques ont-ils pensé que le v.7 interrompait le déroulement normal du récit[1]. En fait, même si ce verset introduit un élément secondaire par rapport au miracle, il peut aussi en constituer la suite logique: le v.7 peut être rapproché de plusieurs passages johanniques où l'évangéliste note quelle fut la réaction des disciples (foi ou incompréhension) à un miracle ou à une parole de Jésus (cf. 2.11,22; 11.13; 12.16). Cependant ici l'auteur a beaucoup plus intégré sa remarque au récit, en faisant parler et agir les personnages (en ce sens on pourrait la rapprocher d'autres passages, comme 6.60,66; 10.19-21; 13.28-29). D'autre part la remarque du v.7 a ceci de particulier, par rapport aux autres notes de l'évangéliste, qu'elle ne nous décrit pas la réaction des disciples en général (par ex. en opposition à la réaction des Juifs, comme souvent dans le 4me évangile), mais qu'elle ne vise que celle de Pierre et du disciple bien-aimé.

Le disciple Jean n'est jamais nommé dans le 4me évangile; on s'accorde cependant à penser que c'est lui que désigne la formule ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς[2], qui revient de façon caractéristique dans l'évangile qui porte son nom (13.23; 19.26; 20.2; cf. supra, p.44s.). On peut se demander pourquoi

----

(1) Ainsi BULTMANN: "V.7 jedenfalls ist ein redakt. Zusatz; er unterbricht den Bericht von dem wunderbaren Fischfang durch die Mitteilung des Lieblingsjüngers..." (p.544); et WILKENS: "Man erwartet nach V.6 einen Satz des Inhalts, dass die Jünger das Schiff an Land bringen. Ein solcher liegt in V.8b vor" (p.160).

(2) STRAHTMANN traduit: "der Jünger, den Jesus besonders liebte": dans cette expression, ἀγαπᾶν marque certainement une préférence (cf. BULTMANN, p.367 n.5). Comme nous le verrons plus loin (cf. ad v.15ss.), il n'y a aucune différence à faire dans cette formule entre les verbes φιλεῖν (20.2) et ἀγαπᾶν (partout ailleurs).

le démonstratif ἐκεῖνος[1] a été ajouté ici à la formule: "ce disciple que Jésus aimait", comme s'il était fait allusion à un disciple déjà nommé. ἐκεῖνος se comprend très bien dans ce sens au v.23, où il évite la répétition de la formule qui réapparaît au v.20; mais ici il semble dépourvu de sens[2]; il peut nous rappeler la remarque mystérieuse de 19.35b: "et celui-ci (ἐκεῖνος)[3] sait qu'il dit vrai". Quant à la question de l'identité du disciple bien-aimé, elle doit être laissée de côté: elle ne présente pas un intérêt majeur pour notre étude du chapitre 21 (cf. supra, p.46s.).

La mention, juste à côté de celle de Pierre, du disciple que Jésus aimait nous rappelle d'autres scènes johanniques où il est associé à Pierre (cf. 13.23-25; 18.15-18; 20.2-10). Il est étonnant que BULTMANN comprenne la réaction du disciple bien-aimé comme celle de la foi qui reste théorique, alors que Pierre donnerait l'exemple de la foi qui passe aux actes[4]. Comme exemple typique d'une interprétation forcée dans le sens catholique, citons ces lignes de DURAND: "Il en sera toujours de même dans l'Eglise du Christ. Des "privilégiés" reconnaîtront le Seigneur avant [illegible] "le maître de la barque", ou plutôt Jésus lui-même leur fera ses confidences; mais ils devront tout dire à Pierre: c'est à lui que "l'action" appartient" (p.524). Au contraire il est bien évident, selon toute la logique johannique, que la réaction du Bien-aimé est celle de la foi assurée, par opposition à l'agitation religieuse de Pierre[5]:

----

(1) Selon BULTMANN (p.53 n.5; 126 n.6), ἐκεῖνος est caractéristique du style johannique: il est fréquent tout au long du 4me évangile, où il se rapporte souvent à Jésus (1.18; 2.21; 3.18,30 etc.).

(2) On peut difficilement admettre qu'ἐκεῖνος se rapporte grammaticalement à l'un des disciples mentionnés au v.2 (soit à l'un des Zébédaïdes, soit à l'un des deux autres disciples; cf. supra, p.63s.).

(3) "C'est probablement celui qui a ajouté le 21me chapitre, dans lequel il a recueilli des traditions qui lui parraissaient avoir la même origine que celles qui constituaient le corps même du livre" (GOGUEL, Intr., p.341).

(4) "Während er selbst keine Konsequenzen aus seiner Erkenntnis zieht, springt Petrus..." (BULTMANN, p.548).

(5) Selon CONZELMANN (Cours d'exégèse du NT, Göttingen 1963), Pierre personnalise l'attitude de l'homme naturel (cf. 13.6), par rapport à l'idéal de foi qu'incarne le disciple bien-aimé.

le disciple bien-aimé est le premier à reconnaître le Christ sur le rivage (STRAHTMANN, BARRETT), comme il avait été le premier à croire à la résurrection (20.8). Son attitude illustre ainsi typiquement la foi du parfait disciple johannique, qui comprend le sens du miracle: révéler la gloire de Dieu (cf. 1.14; 2.11; 11.4,40). Ainsi CALVIN: "Ceste saincte cognoissance que Jehan avoit en son esprit de la grâce de Dieu, l'a aussi amené à la cognoissance de Christ: car il ne cognoist point le Seigneur Jésus des yeux, mais pource qu'il ha ceste persuasion, que ceste multitude de poissons est offerte par une adresse venant de Dieu, il recueille de cela que c'est Christ qui leur a conduit les mains" (p.327).

L'attitude respective de ces deux disciples au v.7 prépare les v.18-23, où le destin de Pierre (ἀκολουθεῖν, v.19) sera opposé à celui du disciple bien-aimé (μένειν, v.22). Il est certain que cette double description reflète une situation historique, non pas au niveau de la vie de ces disciples (GODET[1]), mais plus probablement au niveau de la communauté johannique, où ils incarnent certaines autorités en conflit (WILKENS[2]; cf. supra, p.39s.).

L'expression par laquelle le disciple bien-aimé signifie à Pierre qu'il a reconnu le Seigneur: ὁ κύριός ἐστιν, a été peu remarquée par les commentateurs. Il vaut cependant la peine de se pencher sur le terme κύριος; par rapport aux Synoptiques, ce terme est assez rare dans le 4me évangile. C'est par ce titre que l'homme désespéré fait appel à la puissance miraculeuse de Jésus (4.15,49; 5.7; 6.34): dans ce sens, on pourrait comprendre que le disciple bien-aimé a reconnu une autorité, une puissance surnaturelle à l'inconnu qui se tenait sur le rivage. Mais le vrai sens de κύριος est celui

----

(1) "Il est impossible qu'en rappelant ces détails l'auteur ne pense pas au rôle de l'un et de l'autre dans l'oeuvre de l'évangélisation du monde" (GODET, p.677).

(2) "Die Lieblingsjüngerperikopen haben somit einen stark kirchenpolitichen Hintergrund, für den das Konkurrenzverhältnis zwischen dem Lieblingsjünger und Petrus Symbol ist" (WILKENS, p.163; cf. p.157 n.580 et 581).

qu'il avait dans l'Eglise primitive: ce titre, d'usage cultuel sans doute, désigne le Seigneur ressuscité (cf. Ac 2.36; Rom 10.9; I Cor 12.3b; Ph 2.9-11)[1]; il n'apparaît dans ce sens que dans les chapitres 20 et 21 de Jean[2]. Selon BULTMANN (p.538), κύριος est le terme propre aux confessions de foi dans le 4me évangile (6.68; 9.38; 20.28). BARRETT remarque que l'expression ὁ κύριός ἐστιν coïncide exactement avec l'expression ἐγώ εἰμι, si caractéristique chez Jean: elle signifie que le personnage jusqu'ici non identifié a été reconnu par le disciple bien-aimé comme le Ressuscité, le Seigneur de l'Eglise[3]. Cette expression doit donc être comprise non seulement comme la reconnaissance d'une autorité supérieure, mais en même temps comme une confession de foi, reflet de celle de l'Eglise johannique confessant son Seigneur ressuscité[4].

Le texte nous laisse entendre que Pierre n'a pas réagi directement au miracle qui vient de se produire sous ses yeux, mais bien à la parole du disciple bien-aimé[5] qu'il vient d'entendre (ἀκούσας) et qui, en lui donnant la juste compréhension du miracle, élèvera ses regards à celui qui en est l'auteur. Le participe aoriste ἀκούσας indique une action immédiate, ce que rend assez heureusement la traduction de la Bible de Jérusalem: "A ces mots: C'est le Seigneur...", plus légère mais moins littérale que celle de SEGOND: "Dès qu'il eut entendu que c'était le Seigneur".

----

(1) Cf. FOERSTER, art. κύριος in TWNT III, p.1087-1094: "Entscheidend ist die Auferstehung Jesu" (p.1093). Cf. CULLMANN, La foi et le culte de l'Eglise primitive, 1963, p.47-87.

(2) BULTMANN (p.128 n.4, 301 n.4) pense que, jusqu'au ch.20 non compris, la désignation de Jésus comme κύριος (4.1; 6.23; 11.2) est secondaire et trahit la main du "rédacteur".

(3) Une variante d'origine syriaque ajoute un ἡμῶν: "c'est notre Seigneur", ce qui accentue le caractère de confession de foi communautaire de l'expression.

(4) Cette interprétation est confirmée par le fait que le disciple bien-aimé reste dans la barque, figure de l'Eglise (cf. supra, p.68 n.1) pour exprimer sa foi au Ressuscité, alors que Pierre s'élance vers Jésus comme pour le saisir. Dans ce sens, on pourrait comparer Jn 6.16-21 au récit parallèle des Synoptiques: l'Eglise johannique ne prétend pas posséder le Ressuscité (l'embarquer), il lui suffit de vivre de sa présence (cf. LEENHARDT, Le sacrement de la sainte Cène, 1948, p.93).

(5) Cette idée que la foi est suscitée par la parole de ceux qui croient déjà est caractéristique de la pensée johannique (cf.1.37,45; 4.39; 17.20). Au ch.21, cette idée se concentre sur la personne du disciple bien-aimé: son témoignage écrit est appelé à prolonger dans le temps de l'Eglise la parole des témoins apostoliques (21.24).

Pierre pêchait nu ou à peu près (γυμνός)[1]; sa première réaction est de se rhabiller, avant de paraître devant le Seigneur. BARRETT nous aide à comprendre ce geste: chez les Juifs, la salutation (שאל שלום) était un acte religieux, qui ne pouvait être accompli sans vêtements[2]. On peut aussi rapprocher cette réaction de la confession de péché de Pierre (Lc 5.8): la nudité apparaît en effet souvent comme une image du péché (II Cor 5.3; Héb 4.13; Apoc 3.17; 16.15)[3].

Le mot ἐπενδύτης, connu du grec classique et de la LXX, est un hapax du NT[4]; selon STRACK-BILLERBECK (II, p.586s.) et BARRETT, il désigne la tunique qui se portait habituellement sur un vêtement de corps (ὑποδύτης). L'usage de ce terme littéraire est étonnant, remarque BOISMARD (p.486): en effet, 2 fois dans son évangile, Jean utilise dans le même sens ἱμάτια (13.4,12). Par contre, comme le démontre encore BOISMARD (p.477s.), le verbe tardif διαζωννύναι (ceindre) est propre à Jean (13.4,5; cf. 21.18). Ici au moyen, il renferme la double idée de passer un vêtement et de le serrer autour de sa taille (GODET). SEGOND traduit maladroitement: "Il mit son vêtement et sa ceinture"; l'allemand, grâce à sa faculté de composer les mots, permet une traduction plus fidèle: "Er gürtete sich das Obergewand" (WIKENHAUSER) et plus légère que le français: "Il ceignit son vêtement de dessus" (BONNET).

---

(1) Dans l'Antiquité qui ne connaissait pas notre pudeur, il ne devait y avoir aucune difficulté à comprendre γυμνός dans son sens le plus simple: "nu" (Mc 14.51s.); par extension, il peut signifier aussi "légèrement vêtu" (Mat 25.36; Jc 2.15). Il est presque comique de voir avec quel soin la plupart des commentateurs évitent de comprendre qu'un apôtre comme Pierre ait pu travailler nu!

(2) Ainsi les hommes ne se saluaient pas au bain public, où ils étaient nus (traité Berakoth, 2,4c,38, indiqué par BARRETT, p.483; cf. dans ce sens l'art. γυμνός d'OEPKE, in TWNT I, p.773s.).

(3) Ceci appuierait l'hypothèse selon laquelle le récit de Lc 5.1-11, comme celui de Jn 21, remonte à la première christophanie: le reniement de Pierre expliquerait assez bien son sentiment de péché, incompréhensible dans le récit actuel de Lc 5 (GRASS, p.239). Il n'est pas certain que γυμνός au v.7 en soit une trace, mais ce trait important a certainement été transposé dans le chapitre 21 (cf. ad v.15ss.).

(4) Mais le verbe ἐπενδύειν (revêtir) apparaît en II Cor 5.2,4, dans un sens figuré qui appuierait notre interprétation symbolique de γυμνός (cf. OEPKE, art. ἐπενδύω in TWNT II, p.321).

Ayant donc remis son vêtement, Pierre, l'homme prompt à l'action (cf. Mat 17. 4 par.; Jn 18.10), se jette à l'eau (ἔβαλεν ἑαυτόν). CALVIN et BARRETT ont raison d'écarter le rapprochement[1] entre cet élan de Pierre et la notice ajoutée par Matthieu à la péricope de Jésus marchant sur les eaux (Mat 14.28-31) "Ceci nous suffise, que ce qu'il est sorti hors de la nacelle pour se mettre en l'eau, n'a point esté une folle impétuosité et téméraire: mais qu'il s'est avancé plustost que les autres selon la mesure de son zèle" (CALVIN, p.327).

L'intention de Pierre est évidemment de nager jusqu'à la rive[2] pour arriver ainsi le premier vers Jésus; c'est du moins ce que le texte nous laisse supposer sans le dire expressément (BULTMANN, WIKENHAUSER). Il n'y a pas lieu de penser que, malgré son ardeur à se mettre à l'eau, Pierre aurait nagé plus lentement que la barque ramenant les autres disciples, de telle sorte qu'il serait arrivé le dernier au rivage[3]: si tel avait été le cas, il est probable que le texte aurait précisé ce trait. On peut seulement s'étonner que l'auteur garde totalement le silence sur l'arrivée de Pierre devant Jésus: "Er steht also seit einiger Zeit da, und Jesus scheint keine Notiz von ihm zu nehmen!" (BULTMANN, p.544). Une scène d'une telle importance -- surtout s'il s'agit à l'origine du récit de la première christophanie à Pierre -- aurait-elle vraiment été omise par l'auteur? Nous ne le pensons pas: au contraire, c'est à partir de ce souvenir que l'auteur a dû construire le dialogue de Jésus avec Pierre (v.15ss.); mais auparavant il a introduit un autre motif, celui du repas des disciples en présence du Ressuscité (v.9-13).

----

(1) Fait par HOSKYNS, STRAHTMANN, GRASS (p. 295s.), FEUILLET (p.20).

(2) Une variante syriaque corrige le texte dans un sens plus logique en plaçant ici l'indication: "Pierre se jeta à la mer, nagea et arriva, parce qu'ils n'étaient pas loin de la terre" (cf. v.8c). MERX (cité par BULTMANN, p.544 n.1) tient cette leçon pour originale.

(3) C'est ce que supposent HOSKYNS et STRAHTMANN, en référence à 20.8. Ils voient au v.11 seulement la mention de l'arrivée de Pierre au rivage. (ἀνέβη)

Il vaut la peine d'indiquer, même sans la suivre, l'interprétation allégorique de GROTIUS (reprise par GODET, p.678 et 689), qui réussit à donner une synthèse plausible de ce texte si peu homogène: il comprend la terre ferme comme une image du Royaume de Dieu, où Jésus attend les siens pour le repas messianique (v.9-13). Pierre, le plus prompt à rejoindre son Maître dans la scène présente, sera aussi le premier à le rejoindre en subissant le martyre (v.18s.); le disciple bien-aimé au contraire reste (cf. v.22) avec les autres dans la barque (= l'Eglise) qui n'abordera à ce rivage éternel qu'à la parousie, quand le Seigneur aura mis fin à la pêche (= la prédication apostolique).

Verset 8.

Quant aux autres disciples, ils vinrent avec la barque, remorquant le filet et ses poissons: ils n'étaient guère qu'à deux cent coudées environ du rivage.

Après la diversion du v.7, le v.8 semble rpprendre le cours du récit de la pêche, en racontant le retour des disciples à la rive. Cependant ce verset manque d'unité[1] : ainsi, c'est sans doute le v.8b qui devait normalement faire suite au v.6, pour expliquer comment les disciples avaient réussi à ramener jusqu'au bord leur lourd filet (GODET; BULTMANN, p.548 n.9); l'indication que la distance était faible (οὐ μακράν) doit se rattacher à la même idée.

D'autre part le début du verset tient compte du mouvement de Pierre (v.7), puisqu'il complète: "Les autres disciples vinrent avec la barque". L'harmonisation comprendrait au moins οἱ ἄλλοι μαθηταί (BULTMANN, p.544), sinon tout le v.8a (WILKENS, p.160). Contrairement à l'avis de BULTMANN, on ne peut pas distinguer ici des couches littéraires à l'origine indépendantes, mais seulement des motifs différents, qui ont été adroitement mêlés les uns aux autres; et l'on fera bien de ne pas chercher plusieurs auteurs: si c'était le cas, les "coutures" seraient plus apparentes (cf.supra ad v.5, p.75.).

Le terme πλοιάριον (barque) est utilisé comme synonyme de πλοῖον (v.3; cf. supra, p. 68 n.1): les deux termes alternent dans un sens identique en 6.17-24 (GODET, BARRETT); d'autre part BOISMARD (p.486 n.5) fait remarquer que, de plus en plus dans la langue populaire, le diminutif en -ιον a perdu sa valeur de diminutif.

----

(1) "Im jetzigen Wortlaut des Textes passen V.8a und 8b ganz und gar nicht zusammen" (WILKENS, p.160).

La tournure τῷ πλοιαρίῳ ἦλθον (ils vinrent en barque) est signalée par BOISMARD (p.493 n.4) comme un cas possible de style étranger à Jean: s'il s'agit d'un datif locatif (surtout sans préposition), le cas est extrêmement rare (sinon un hapax) dans le NT. Mais si on l'oppose, comme le fait GODET, à la venue de Pierre à la nage, τῷ πλοιαρίῳ peut être compris ici comme un datif instrumental (usage assez courant) et indiquer le moyen par lequel les autres disicples ont gagné le rivage: "avec la barque".

La participiale qui termine le verset: "remorquant le filet..." se rattache évidemment à la principale: "Ils vinrent avec la barque"; c'est pourquoi nous sautons directement à cette proposition. Le verbe σύρειν (tirer, traîner derrière soi) est inconnu des Synoptiques; BOISMARD (p.486) observe qu'il se trouve 7 fois dans la LXX, et que Luc l'utilise 3 fois dans les Actes, au sens de "traîner quelqu'un" (Ac 8.3; 14.19; 17.6; dans le même sens, le composé κατασύρειν, en Lc 12.58). Il n'est pas un synonyme de ἑλκύειν (v.6,11), à côté duquel l'auteur du chapitre 21 l'emploierait ici simplement pour varier le style, comme le suppose BOISMARD (ibid.); le sens est assez précis pour qu'on puisse distinguer: les disciples ne pouvaient hisser (ἑλκύσαι, v.6) le filet à bord, c'est pourquoi ils sont obligés de le remorquer (σύροντες, v.8) dans l'eau derrière la barque jusqu'au rivage, où Pierre pourra enfin le hisser (εἵλκυσεν, v.11) sur la terre ferme (WILKENS, p.160).

Comme nous venons de le remarquer, l'indication selon laquelle les disciples n'étaient qu'à 200 coudées environ du bord de l'eau interrompt le v.8; il est difficile de comprendre cette notice à la place qu'elle occupe actuellement dans le texte. BAUER et GRASS (p.77) pensent qu'elle se comprendrait mieux en rapport à l'avance de Pierre (cf. la variante syriaque que nous avons signalée, p.87 n.2). Mais la plupart des traducteurs l'ont comprise comme une explication du retour des disciples avec leur important butin, et l'ont placée à la fin du verset: c'est la solution que nous avons finalement choisie.

Cette notice constitue un exemple frappant du mélange des styles johanniques et non johannique que l'on rencontre dans tout le chapitre 21. L'adjectif μακράν (sous-entendu ὁδόν) est devenu adverbe dans le langage courant: "loin"; à la place de οὐ μακράν (seulement ici), Jean écrit habituellement ἐγγύς (3.23; 11.18, 54; 19.20). Par contre la tournure ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων est johannique. L'auteur utilise ὡς pour marquer une approximation: "environ" (comme en Jn 1.39; 4.6; 6.10, 19; 19.14). Jean est le seul évangéliste à utiliser ἀπό et le génitif pour indiquer la distance[1], au lieu de l'accusatif seul (BULTMANN, p.305 n.8), qui est la construction classique (cf. Mat 14.24; Lc 22.41).

La coudée (πῆχυς , cf.Apoc 21.17) était une mesure fixe, différente de la brasse (ὀργυιά = 170 à 180 cm, cf. Ac 27.28); elle équivalait à 48 cm environ: les disciples ont donc dû remorquer leur filet sur une centaine de mètres à peine. Quelques exégètes se sont demandé si ces 200 coudées ne cachaient pas un sens symbolique[2] : c'est peu probable, car, contrairement au nombre 153 du v.11 (cf. ad loc.), l'indication de cette distance a sa raison d'être dans le sens naturel du récit; de plus, c'est un chiffre rond donné comme approximatif.

----

(1) BOISMARD (p.479) propose en particulier la comparaison suivante: .
ἦν δὲ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε (11.18), et: οὐ γὰρ ἦσαν μακράν... ἀλλὰ ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων (21.8).

(2) Ce chiffre représenterait la purification du pécheur en deux étapes, selon CARPENTER (cité et réfuté avec raison par BULTMANN, p.548 n.9).

<u>Verset 9</u>.

<u>Une fois descendus à terre, ils voient un brasier tout prêt, avec du poisson dessus et du pain</u>.

Avec ce verset commence un nouveau cycle (v.9-13), qui a pour thème central un repas des disciples en présence du Ressuscité (BAUER; WILKENS, p. 159s.; seulement à partir du v.9b selon BULTMANN, p.544). Le fait que les disciples trouvent un repas tout préparé sur le rivage est surprenant, après que Jésus leur ait demandé du poisson[1], et surtout par rapport à sa nouvelle demande: "apportez de ces poissons que vous venez de prendre" (v.10).

Plusieurs exégètes (GODET, BONNET, WIKENHAUSER, FLORIS) pensent que, par le produit de leur pêche (v.10), les disciples devront seulement <u>compléter</u> le repas insuffisant préparé par Jésus; cette idée doit être discutée, et nous dirons plus loin les raisons qui nous les font écarter (cf. ad v.10).

SPITTA (cité par BULTMANN, p.544 n.2) voudrait déplacer le v.9 après le v.11, pour expliquer que ce repas a été constitué par les poissons apportés par les disciples; mais ce déplacement ne résout rien.

Avec BULTMANN, WILKENS (p.160), BARRETT, nous pensons qu'il faut admettre que <u>deux traditions ont été combinées</u>: selon l'une, les disciples auraient partagé avec le Christ un repas de poissons provenant de leur pêche miraculeuse; selon la seconde, Jésus aurait pourvu lui-même au repas. En fait, ces deux traditions restent très proches: d'une manière ou de l'autre, c'est le Christ qui a offert ce repas aux disciples.

----

(1) Mais nous avons vu que le terme προσφάγιον (cf.supra, p.73) pouvait ne désigner que le poisson qu'on mangeait <u>avec</u> un aliment de base.

La question que se posaient les exégètes du siècle dernier (par ex. BONNET, et plusieurs auteurs cités par GODET), de savoir d'où proviennent les aliments préparés pour les disciples sur le rivage, perd tout intérêt devant celui qui a été reconnu comme "le Seigneur" (v.7).

La tournure ὡς οὖν (litt. "lors donc que") est johannique: la conjonction ὡς au sens temporel (quand, lorsque) est rare dans la langue classique aussi bien que populaire; inconnue dans les deux premiers évangiles, elle est fréquente chez Luc (15 fois dans son évangile, 30 fois dans les Actes) et chez Jean (16 fois), qui l'utilise volontiers avec δέ (2.9; 6.12, 16; 7.10) ou avec οὖν (4.40; 11.6; 18.6; 20.11). Selon BOISMARD (p.477), cet usage peut donc provenir de Luc, mais aussi de la LXX, où le ὡς temporel est courant.

Il n'est pas facile de comprendre le verbe ἀπέβησαν (ils descendirent), alors qu'on imagine mieux les disciples montant sur le rivage. Une variante, qui ne saurait être originale (BULTMANN, p.544 n.4), corrige dans ce sens ἀνέβησαν (ils montèrent, en accord avec le ἀνέβη du v.11). Mais en Lc 5.2, ἀποβαίνειν a le sens de r "descendre d'un bateau". L'idée du verbe simple βαίνειν est "marcher", "fouler la terre".[1] γῆ a ici le sens de "terre ferme", par rapport à l'eau. Il faut sans doute comprendre, comme le propose BULTMANN, que les disciples, avec l'aide de Pierre, ont poussé le bateau sur la grève et ont sauté à terre (ἀπέβησαν, v.9), puis que Pierre est remonté sur le rivage (ἀνέβη, v.11), tirant le filet selon l'ordre de Jésus.

Le présent βλέπουσιν (ils voient) est frappant après le ἀπέβησαν à l'aoriste. Comme l'usage des temps est indistinct dans tout le chapitre 21 et chez Jean en général (par ex. εἶπεν alterne constamment avec λέγει)[2], plusieurs traducteurs n'ont pas hésité à accorder le temps au passé: "ils virent".

----

(1) Ainsi, WIKENHAUSER traduit simplement: "Nachdem sie ans Ufer gestiegen sind" (p.349).

(2) L'usage du présent historique est fréquent chez Jean, surtout dans les récits (GOGUEL, Intr., p.250).

(ainsi GODET, SEGOND). Cependant BONNET et MOLLAT ont eu raison de maintenir dans leur traduction ce présent, qui exprime la surprise des disciples devant ce repas tout prêt qu'ils trouvent à leur arrivée.

Le substantif rare ἀνθρακιά, diminutif du terme classique ἄνθραξ (charbon de bois), signifie un foyer de braises. ἀνθρακιά n'apparaît qu'à une autre place dans le NT: dans la narration johannique du reniement de Pierre (Jn 18.18). BOISMARD (p,478) fait observer que pour le même épisode, les Synoptiques utilisent φῶς (Mc 14.54; Lc 22.56), alors qu'ils auraient aussi bien pu écrire ἀνθρακιά : on peut en conclure que ce terme est spécifiquement johannique.

Le participe κειμένη (litt. placé, posé) a été diversément traduit; "là" (SEGOND), "disposé là" (BONNET), "à terre" (WIKENHAUSER); notons la traduction de CALVIN, qui nous paraît très heureuse: "ils veirent la braise mise..." (comme on dirait: la table mise); elle exprime bien le sens de ce κειμένη : tout était prêt pour accueillir les disciples. A la place de κειμένην, d'anciennes versions latines donnent incensos, ce qui laisse supposer une leçon grecque καιομένην : un feu de charbons allumés (c'est ainsi que traduisent SEGOND et BOUYER). Cette leçon est due sans doute à la confusion d'un copiste et doit être écartée au profit de la lectio difficilior κειμένην. GODET combine sans doute les deux leçons pour obtenir "un brasier allumé là".

Le diminutif ὀψάριον appartient à la langue populaire tardive; il désigne à l'origine toute sorte de mets cuits (ὀπτάω = faire cuire, rôtir), et dans notre contexte, le poisson fumé ou séché qu'on mangeait avec le pain (ἄρτον); dans ce sens il peut être considéré comme synonyme de προσφάγιον (v.5, cf. supra, p.73s.). Notons avec BOISMARD (p.478) que l'auteur distingue soigneusement ἰχθύς (poisson vivant, aux v.6,8,11) de ὀψάριον (poisson fumé, aux v.9, 13, comme en 6.9,11), alors que les Synoptiques utilisent indifféremment ἰχθύς (cf. la multiplication des pains, Mc 6.38ss.par.).

A partir de cette différence de terminologie, WILKENS (p,160) essaie de reconstituer les deux péricopes primitivement indépendantes: ἰχθύς se [redacted] rapporterait à la pêche miraculeuse (thème missionnaire d'origine synoptique, cf. Lc 5.1-11), alors que ὀψάριον caractériserait le motif du repas (thème johannique à portée eucharistique, cf. Jn 6.5-13). Cette recherche intéressante se heurte à une irrégularité au v.10, où ὀψάριον désigne pour une fois des poissons vivants; toutefois, dans l'ensemble elle confirme notre impression que le chapitre 21 mêle plusieurs traditions hétérogènes (cf.supra, p.92).

GODET, et plus prudemment LIGHTFOOT, voudraient comprendre ὀψάριον au sens strict: un poisson, alléguant que le terme se trouve au pluriel au v.10, et qu'en 6.9, Jean a précisé δύο ὀψάρια. A cela BULTMANN (p.548 n.10) a raison d'objecter que l'auteur aurait écrit ἓν ὀψάριον s'il avait voulu opposer ici un seul poisson à la masse de ceux qui venaient d'être pêchés. Ici ὀψάριον a donc bien un sens collectif (comme προσφάγιον): du poisson.

A partir de ce poisson frit, quelques commentateurs (BONNET, HOSKYNS, MOLLAT) rapprochent de notre passage Lc 24.36-43; ils observent aussi qu'on y trouve sensiblement la même question de Jésus: "Avez-vous quelque chose à manger?" (Lc 24.41; cf.Jn 21.5). Mais ce rapprochement est peu recommandé : a) au lieu de ὀψάριον, Luc utilise ἰχθὺς ὀπτός (à quoi certains manuscrits ajoutent "et un rayon de miel"); b) contrairement au récit de Luc où Jésus (seul?) mange devant ses disciples, en Jn 21 les disciples (seuls?) prennent un repas en présence de Jésus; c) alors que le repas que Jésus prend devant ses disciples (Lc 24.36ss) n'est qu'une démonstration massive antidocétiste, celui qu'il leur a préparé (Jn 21.5,9-13,15) porte un sens kérygmatique profond (GRASS, p.41 n.4).

Dans ce sens, un rapprochement qui se justifierait beaucoup plus est celui qu'on peut faire avec Lc 24.28-32: les disciples d'Emmaüs ont reconnu le Christ ressuscité au cours d'un repas où il a rompu le pain (λαβὼν τὸν ἄρτον, Lc 24.30; cf.Jn 21.13: λαμβάνει τὸν ἄρτον). Il est prématuré de juger si le repas de Jn 21 doit être interprété dans un sens eucharistique; nous reprendrons cette question à la fin du v.13.

Verset 10.

Jésus leur dit: Apportez de ces poissons que vous venez de prendre!

L'impératif aoriste ἐνέγκατε (apportez), qui indiquait en grec classique une action immédiate, a été remplacé à l'époque évangélique par l'impératif présent, même pour ce sens: "Dans le NT, Marc, Matthieu et Jean utilisent toujours φέρε, φέρετε, même si cette forme doit être liée à un impératif aoriste"[1] (BOISMARD, p.492s.). La forme ἐνέγκατε est insolite en contexte johannique; elle est plus proche de l'usage de la LXX (18 fois ἔνεγκε contre 7 φέρε).

BULTMANN (p.542), WILKENS (p.159 n.588) et BARRETT ont relevé le ἀπό partitif comme un trait non johannique: alors que les Synoptiques utilisent aussi bien la construction avec ἀπό que celle avec ἐξ, Jean, en dehors du chapitre 21, exprime toujours (51 fois) l'idée partitive avec la préposition ἐξ[2]. Notons que le ἀπό partitif, d'usage classique, est très fréquent dans la LXX.

L'aoriste ἐπιάσατε, renforcé par le νῦν (maintenant)[3], indique selon BARRETT ce qui vient juste d'arriver: "ces poissons que vous venez de prendre à l'instant".

Est-ce pour que la pêche soit terminée, ou pour que rien ne se perde (cf. 6.12), ou encore pour que les disciples puissent mesurer l'ampleur du miracle en comptant les poissons (DURAND, WIKENHAUSER), que Jésus leur demande

----

(1) Cf. l'alternance des formes en Jn 20.27: ἴδε et βάλε sont régulièrement à l'aoriste, mais l'auteur a écrit deux fois φέρε, pour éviter le difficile ἔνεγκε.

(2) BOISMARD (p.492) en donne quelques exemples frappants: ἐκ τῶν ὀψαρίων (Jn 6.11) au lieu de ἀπὸ τῶν ὀψαρίων (21.10), ou φαγεῖν ἐξ (Jn 6.26,50,51) au lieu de ἐσθίειν ἀπό (Mat 15.27; Mc 7.28; Lc 16.21), ou encore πίνειν ἐξ (Jn 4.12,13,14) au lieu de πίνειν ἀπό (Lc 22.18).

(3) Il ne s'agit pas ici du νῦν johannique marquant l'heure décisive de la glorification du Fils (12.31; 13.31; 16.5; 17.3; cf. "l'heure" johannique, 12.23; 13.1; 17.1).

d'apporter le produit de leur pêche? Nullement: s'il leur donne cet ordre, c'est évidemment dans l'intention d'en préparer un repas. Mais l'auteur semble oublier celui qui était déjà tout prêt à l'arrivée des disciples (v.9); les v.10 et 11 reprennent le point de vue du v.5 ("n'avez-vous rien à manger?"), où les poissons sont considérés comme un <u>aliment</u> (προσφάγιον, ὀψάριον).

Le hiatus apparaît nettement dans l'usage insolite du terme ὀψάριον. Dans ce verset seulement ὀψάριον désigne des poissons <u>vivants</u>: ce cas est probablement unique dans la littérature (BOISMARD, p.478 n.2). L'usage impropre de ce terme n'est sans doute pas dû au hasard: selon WILKENS (p.159s.), l'auteur a cherché à mettre sur le même plan les poissons que les disciples venaient de prendre et ceux qui composaient le repas préparé (v.9,13). En fait, la transition qu'il a voulu ménager dans ce verset est maladroite, puisque le terme ὀψάριον, loin de la masquer, révèle au contraire une nouvelle "couture" dans le récit composite du chapitre 21[1]. Cette vue nous paraît expliquer au mieux le hiatus que nous avons observé entre les v.9 et 10.

Il vaut cependant la peine d'examiner comment quelques auteurs ont cherché à donner une interprétation synthétique de ces deux versets. GODET, BONNET, DURAND, WIKENHAUSER, FLORIS estiment que les poissons que les disciples sont priés d'apporter ne sont destinés qu'à <u>compléter</u> le repas <u>insuffidant</u> que Jésus avait préparé. GODET donne cette explication (que nous avons déjà rejetée, cf. supra, p.95): au v.9, il n'y avait qu'<u>un</u> poisson sur le feu, ce qui était insuffisant pour nourrir tous les disciples! Il ajoute cette interprétation symbolique: "Ce repas est le type du bonheur dont doivent jouir, dans la communion de leur Seigneur, les serviteurs fidèles; le fruit de leur travail doit donc y occuper une place (Ps 128.2; Apoc 14.13)" (p.679).

----

(1) "V.10 vermittelt zwischen V.9 und 11 und sucht auszugleichen. Typisch redaktionelle Überleitung!" (WILKENS, p.160).

Selon FLORIS, le repas élémentaire du v.9 représente le minimum vital que Dieu assure aux siens, la petite part accordée à la foi, alors que les poissons du v.10 expriment le travail productif de l'homme[1]: "C'est par le produit de leur travail qu'est satisfaite la faim des hommes, et non par les prodiges de la foi. Le miracle de la foi, c'est précisément la production sociale du travail de l'homme" (p.389).

Cette idée que l'oeuvre divine doit être complétée par le travail humain nous paraît dangereuse: elle se prête trop facilement à tous les développements excessifs d'une théologie de la coopération. CALVIN nous semble avoir compris le v.10 dans un sens plus juste: c'est par grâce que le Christ attribue aux disciples la prise des poissons (ὧν ἐπιάσατε). "Ainsi le pain que nous mangeons ordinairement, nous l'appelons nostre: et toutefois en demandant qu'il nous soit donné, nous confessons manifestement qu'il procède de la bénédiction de Dieu" (p.328). Citons aussi JEANNERET: "Il veut bien se servir de nous, serviteurs inutiles, et voici que ce que nous avons pris - grâce à lui, à lui seul! - prend de la valeur à ses yeux et même devient indispensable" (p.7).

Interprétant la pêche comme une allégorie de la mission, HOSKYNS voit, derrière le sens immédiat qu'il reconnaît au texte (les poissons comme aliment), un sens symbolique: ces poissons dont les disciples ont rempli leur filet sont les hommes convertis par leur prédication (ainsi BARRETT), invités à participer eux aussi à ce repas messianique.

Un peu dans le même sens, mais en insistant sur la venue du jugement (le filet), DARBY commente: "Il en sera ainsi à la fin sur la terre. Avant sa manifestation, Jésus aura préparé un résidu pour lui (= les poissons déjà préparés, v.9); mais après sa manifestation, il rassemblera aussi une multitude

----

(1) Le récit de la multiplication des pains illustre précisément le contraire: lorsque l'homme donne avec foi son minimum vital, le Christ le comble de la surabondance de ses bienfaits.

(= les poissons que les disciples apportent, v.10) tirée de la mer des nations" (p.385).

Plus on s'éloigne du sens précis du texte, plus l'imagination est libre de broder dans un sens théologique, social ou apocalyptique! L'analyse critique de WILKENS est précieuse ici: elle nous garde de combler par une mesure de notre invention un hiatus auquel l'auteur du chapitre 21 lui-même n'a pas trouvé de transition satisfaisante.

Verset 11.

Simon Pierre monta et tira le filet à terre, plein de gros poissons: cent cinquante-trois; et quoiqu'il y en eût tant, le filet ne se déchira pas.

Sur quoi Pierre est-il monté (ἀνέβη) pour tirer le filet? GODET, LIGHTFOOT, MOLLAT comprennent "sur le bateau" (en Mat 14.32; Mc 6.51, ἀναβαίνειν a ce sens, complété par εἰς τὸ πλοῖον). C'est absurde, selon BULTMANN (p.544 n.5): le filet ne se trouvait pas dans la barque. A moins que Pierre ne soit monté dans le bateau que pour décrocher le filet, avant de le tirer sur le rivage? (GRASS, p.77)[1]. HOSKYNS et STRAHTMANN pensent que, malgré la courte distance (v.8) et la hâte de Pierre à se jeter à l'eau pour arriver le premier (v.7), c'est maintenant seulement qu'il aborderait, après tous les autres disciples. Cette hypothèse appuierait l'idée d'une infériorité de Pierre par rapport au disciple bien-aimé, telle qu'elle apparaît nettement aux v.19-23 (déjà au v.7); cependant elle ne s'impose pas: si l'intention du v.11 était d'illustrer cette antithèse (cf. Jn 20.2-10), elle serait à notre avis plus clairement exprimée (cf. supra, p.87). Mais comme ἀναβαίνειν peut avoir le sens de "sortir de l'eau" (Mat 3.16; 17.27; Mc.1.10; Ac 8.39; Apoc 13.1), il faut probablement comprendre, avec BULTMANN et WILKENS (p.160), que Pierre est quand même monté sur le rivage, d'où il avait un meilleur point d'appui que sur la barque pour tirer le filet.

C'est à tous les disciples que Jésus avait donné l'ordre d'apporter les poissons (v.10), or selon ce verset Pierre semble être le seul à réagir à cet ordre[2]. De même qu'il avait pris l'initiative de la pêche (v.3), c'est

----

(1) Notons cette autre proposition de GRASS (p.77): Pierre s'est relevé, étant prosterné devant Jésus (cf. Lc 5.8). Mais on ne trouve jamais ἀναβαίνειν dans ce sens, après un prosternement (il faudrait plutôt lire ἀνέστη; cf. Lc 17.19; Ac 10.26).

(2) Il est frappant de voir combien l'exégèse catholique (par ex. DURAND) s'étend sur l'intervention spontanée de Pierre et passe complètement sous silence l'ordre de Jésus!

lui qui la mène à bien. Si le filet était trop lourd pour que tous les disciples parviennent à le tirer (ἑλκύσαι, v.6), comment Pierre y est-il arrivé tout seul (εἵλκυσεν)? L'auteur ne s'en préoccupe pas, son intérêt se porte uniquement sur ce fait: c'est Pierre seul qui a tiré le filet (peu importe qu'il l'ait pu ou non), voilà la pointe du v.11, et de toute la péricope (WILKENS, p.160). On est en droit de supposer que ce trait, invraisemblable du point de vue historique, a une portée symbolique[1] : il rappelle sans doute le rôle particulièrement important de Pierre dans l'Eglise primitive (MOLLAT; GRASS, p.78), surtout comme prédicateur missionnaire (CULLMANN[2]). Ce trait extraordinaire peut rappeler le succès de la prédication de Pierre le jour de la Pentecôte (Ac 2.14-41).

Le rôle de Pierre n'est pas le seul trait symbolique du v.11. BULTMANN écrit avec raison: "Je unklarer die ganze (...) Erzählung ist, desto sicherer, dass die genauen Angaben von V.11 einen allegorischen Sinn haben" (p.548s.). Parmi ces traits allégoriques, il faut relever notamment le nombre des poissons, qui a intrigué tous les commentateurs depuis l'Antiquité, et l'indication que le filet ne s'est pas déchiré.

Le nombre 153 a certainement une signification, sinon il n'aurait pas été rapporté. Ecartons pour commencer l'explication "naturelle" (CALVIN, GODET, BONNET, etc.), selon laquelle ce chiffre serait le résultat du compte fortuit mais précis d'un témoin oculaire: l'auteur, qui écrivait "environ 200 coudées" (v.8), aurait indiqué ici aussi en chiffres ronds τὸν ἀριθμὸν ὡς ἑκατὸν πεντήκοντα (cf. Jn 6.10). Cette précision pourrait être due au fait que les légendes rapportent toujours des chiffres précis (mais ronds!); STRAHTMANN a donc raison d'écarter cette idée.

----

(1) BULTMANN (p.548 n.11) ne pense pas devoir relever une intention particulière dans ce trait, du moment que le texte ne précise pas: μόνος ou αὐτὸς εἵλκυσεν.

(2) "Pierre est le type du missionnaire et non du chef d'Eglise" (Pierre, p.35).

Le nombre 153 a donc certainement une valeur allégorique - mais laquelle? Il serait trop long d'examiner en détail les solutions, aussi diverses que nombreuses, qui en ont été proposées; nous chercherons seulement à les ramener aux trois principaux procédés d'interprétation des nombres mystérieux que connaissait l'Antiquité[1]:

a) Symbolisme. 153 est le nombre des Psaumes, augmenté des 3 Cantiques de louange (Cantiques de Moïse, de Débora, d'Anne) contenus dans la Loi et les Prophètes (BAUER), ou des3Cantiques du NT (Cantiques de Marie, de Zacharie, de Siméon); il symboliserait la Loi et l'Evangile, selon une des subtiles conjectures de S.AUGUSTIN (rejetée par CALVIN). Selon des textes de la kabbale (indiqués par BULTMANN, Ergänz. à p.549 n.1), 153 était le nombre de l'agneau de la Pâque; mais ce rapprochement nous éclaire peu. JEROME le premier a relevé que les zoologues de l'Antiquité comptaient 153 espèces de poissons: rappelant "les poissons de toutes espèces" (Ez 47.10; Mat 13.47), ce nombre symboliserait l'ensemble des peuples de la terre (Apoc 5.9); il faudrait donc comprendre que la mission apostolique (la pêche) a une portée universelle (ainsi DURAND, HOSKYNS, STRAHTMANN, LIGHTFOOT, WIKENHAUSER, GRASS, BARRETT, JEANNERET).

b) Procédés arithmétiques. 153 est un chiffre d'un grand intérêt mathématique. Il peut se décomposer: 100 = les païens, 50 = les Juifs, 3 = la Trinité (CYRILLE D'ALEXANDRIE), ou 3 fois 50, plus 3, soit la Trinité (ORIGENE), ou encore 3 + 3 x (1 + 7 x 7) = 153: la Trinité (3) a son unité (1) dans l'Esprit (7) révélé 7 fois (S.AUGUSTIN, qui rappelle également que les disciples ont dû attendre 50 jours l'effusion de l'Esprit). Mais BARRETT a raison d'écarter ces explications qui font intervenir la Trinité: la doctrine trinitaire n'était pas encore formulée assez clairement à l'époque où fut rédigé le chapitre 21.

----

(1) Nous suivons la classification donnée par BRÜTSCH, Clarté de l'Apocalypse, 1955, p.260.

On peut encore remarquer que ce nombre est la somme de deux carrés: $12^2 + 3^2$=1
ou le produit de 3 x 3 x 17 [1].

Entre autres propriétés arithmétiques intéressantes, le fait que 153 soi le nombre triangulaire de 17 (1+2+3... +17 = 153) a été constaté très tôt. Cette constatation est d'autant plus remarquable que le NT contient d'autres nombres triangulaires: 120 (Ac 1.15) est celui de 15; 276 (Ac 27.37) est celu de 23; et surtout 666 (Apoc 13.18) est celui de 36, qui est lui-même le nombr triangulaire de 8. A son tour 17 peut se décomposer en deux nombres sacrés: 10 et 7, symboles respectivement de perfection (10 correspond à la petite tétrachys pythagoricienne: 1+2+3+4) et de plénitude (7) [2]. Selon le même procédé, S.AUGUSTIN voit dans cette somme parfaite un symbole des croyants fidèles aux 10 commandements, animés par les 7 esprits [3].

c) Gématrie. Ce procédé, très courant dans la kabbale, consistait à remplacer chaque chiffre par une lettre de l'alphabet hébreu, grec ou latin. Encore faudrait-il pouvoir déterminer en quelle langue le chapitre 21 a été écrit à l'origine! MERX (cité par BULTMANN, p.549 n.1) comprend חעלם חבא = . ὁ αἰὼν ὁ μέλλων (le temps à venir). EISLER (cité par BULTMANN, ibid.) décompos en Σίμων (76) + Ἰχθύς (77) = 153; le sens serait à son avis que Pierre a revêtu le Christ (en mettant son vêtement) et a reçu le baptême (en sautant à la mer), il est ainsi devenu un Ἰχθύς (symbole du Christ dans l'Eglise primitive). MENOUD (cité par V.ALLMEN, art. Nombres du Vocabulaire biblique, 1954) suggère qu'il faut joindre le filet (1) aux poissons (17) pour obtenir 18, le nombre de Jésus (IH).

----

(1) Le plafond de l'église de Zillis dans les Grisons (XIIe siècle) porte 153 petites fresques, réparties en 17 rangées de 9 caissons peints (cf. Suisse Romane, éd. Zodiaque, 1958, p.246-250. On trouvera là en détail l'exégèse arithmétique de S.AUGUSTIN sur le nombre 153).

(2) Cf. R.M.GRANT, One Hundred Fifty-Three Large Fishes, in Harward Theological Rewiew 42, 1949, p.273-275.

(3) Ainsi X.L.DUFOUR, Les évangiles et l'histoire de Jésus, 1963, p.128 n.56.

Selon ECKHARDT (p.109-112), de même que 666 (Apoc 13.18), qui est aussi u nombre triangulaire, cache le nom de NERON-CAISAR, 153 devrait cacher le nom d'un personnage. En passant par l'araméen et le grec et à l'aide de quelques accommodements nécessaires, il retrouve le nom d'IGNACE, à qui il attribue la rédaction du chapitre 21, et même le nom du 4me évangéliste[1]: "Mittels der gematrischen Zahl 153 im Nachtragskapitel des vierten Evangeliums hat (Ignatius nicht nur seine eigene Bearbeitung verschlüsselt signiert, sondern zugleich die Sigle des Evangelisten JOA darin verborgen" (p.112).

En mêlant ces trois procédés, on arrive à des solutions séduisantes qu'on pourrait développer à l'infini; cependant il est permis de douter de la valeur de ces combinaisons savantes, qui restent dans le domaine des hypothèses. Nous nous rallions à l'avis de BULTMANN: le nombre 153 a certainement un sens allégorique, puisqu'il n'est pas un chiffre rond, mais ce sens n'a pas encore pu être précisé de façon satisfaisante (ainsi GOGUEL, Naiss.Chr., p.65 n.1; Résur., p.296 n.1). D'après le contexte, proche de l'image du pêcheur d'hommes, les 153 poissons pêchés symbolisent probablement la foule de ceux qui seront amenés à la foi par la prédication apostolique. Si universel que puisse être le sens du chiffre 153, il faut remarquer qu'il implique une certaine limitation du nombre des convertis, qui reflète une situation plus tardive que celle supposée par Lc 5.1-11: à la fin du Ier siècle, le christianisme ne rencontrait plus le même succès qu'auparavant auprès des païens, et l'Eglise devait désormais lutter plus pour sa pureté que pour son extension.

Autre détail [illegible]portant certainement un sens allégorique: le fait, invraisemblable aussi, que le filet ne se soit pas déchiré (οὐκ ἐσχίσθη) malgré la masse des poissons, alors que le récit de Lc 5 décrit justement l'ampleur de

----

(1) J G N H T J O S ; J O A (abréviation de Ἰωάννης).
(10+ 3+50+ 5+ 9+10+ 6+60 = 153) (10+ 6+ 1 = 17)

la pêche par le fait que les filets se rompaient sous la charge[1]. GRASS (p.78) souligne ce détail par rapport à la mention que le filet contenait de <u>gros</u> poissons (μεστὸν ἰχθύων μεγάλων).

Le verbe σχίζειν n'apparaît chez Jean que dans l'épisode de la robe sans couture non déchirée (19.23-24), épisode qui a certainement un sens symbolique (FEUILLET, p.16). Pour notre verset, un tel sens est d'autant plus probable que le terme σχίσμα a toujours dans le 4me évangile le sens métaphorique de: division <u>parmi les hommes</u>, schisme (7.43; 9.16; 10.19; cf. dans ce sens Ac 14.4; 23.7; I Cor 1.10; 11.18; 12.25), alors que les Synoptiques ne connaissent σχίζειν et σχίσμα que dans leur sens courant: déchirer, déchirure (Mat 9.16; 27.51; Mc 1.10; 2.21; 15.38; Lc 5.36; 23.45). Nous avons relevé (cf. n.1) que Lc 5.6 utilise διαρρήσσειν au lieu de σχίζειν. L'usage johannique de ce verbe suffirait déjà à suggérer une interprétation symbolique: le v.11 trahit certainement une situation tendue dans l'Eglise de l'époque, peut-être menacée de schisme. Sans adhérer exactement au texte, la paraphrase de LÜTHI rend assez bien compte de cet arrière-fond de luttes ecclésiastiques: c'est l'ambition des mauvais ouvriers du Royaume qui a souvent déchiré le filet de l'Eglise. Veillons donc à tirer le filet, non à nous-mêmes, mais uniquement vers le Seigneur!

La plupart des commentateurs[2] s'accordent à voir dans ce détail du filet non déchiré une image de <u>l'unité indissoluble de l'Eglise</u>, capable d'accueillir tous les hommes dans leur diversité sans se diviser. Mais lorsqu'il s'agit de déterminer le <u>fondement</u> de cette unité, les divergences apparaissent, lourdes de conséquences théologiques!

----

(1) BULTMANN (p.544 n.6) se demande: "Hat in der Quelle etwa statt dessen gestanden: καὶ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον ? vgl. Lc 5.6". Si c'était le cas, ce détail serait plus à sa place au v.6 (que BULTMANN reconnaît comme original), mais il y ferait double emploi avec "et ils ne pouvaient plus le retirer". L'expression de Lc 5.6 est en tout cas différente: elle n'est pas introduite comme ici par un génitif absolu (τοσούτων ὄντων), et Luc utilise un autre verbe: διερρήσσετο δὲ τὰ δίκτυα αὐτῶν.

(2) A part DARBY: "L'oeuvre millénaire du Christ ne se gâte pas" (p.385).

L'exégèse catholique romaine a beau jeu d'affirmer que c'est grâce au fait que Pierre était seul à tirer le filet, que celui-ci est resté intact (WIKENHAUSER). D'après ce verset, l'unité de l'Eglise n'aurait donc pour seule garantie valable que l'autorité monarchique du pape.

Dans un sens plus collégial (et qui correspond sans doute à l'ecclésiologie anglicane), HOSKYNS envisage l'unité de l'Eglise sous la responsabilité des apôtres, qui ont tous participé au succès de cette pêche. L'intention du texte, d'exprimer l'unité du cercle apostolique, devrait apparaître d'autant plus que les disciples sont montés dans une seule barque (v.3), alors que Lc 5.2 en mentionnait deux (cf. supra, p.68).

BAUER, LIGHTFOOT, BARRETT, GRASS (p.78), JEANNERET ne précisent pas quel est ce fondement, et laissent donc supposer que l'unité tient à l'essence même de l'Eglise.

C'est une idée très "protestante" de penser que l'intégrité de la pêche est due au fait que c'est Jésus qui l'a ordonnée et dirigée: de même le Seigneur protégera son Eglise dans tous les temps (ainsi GODET, STRAHTMANN).

Pourtant, avec BULTMANN et WILKENS (p.160), il faut considérer que le sens de ce verset est bien de nous montrer Pierre comme le principal acteur de la pêche. Mais de là à prétendre que la seule garantie de l'unité pour l'Eglise universelle soit l'autorité monarchique de Pierre et de ses successeurs valable pour tous les temps, il y a un pas immense, que nous ne saurions franchir avec la même légèreté que l'exégèse catholique! Si nous voulons nous en tenir au texte biblique, remarquons bien que le rôle de Pierre, si important qu'il apparaisse, reste limité dans l'espace et dans le temps.

Pierre n'est pas présenté ici comme le conducteur de l'Eglise (dans ce cas il aurait dû conduire lui-même la barque jusqu'au rivage, ce qui, dans notre récit, semble plutôt avoir été le rôle du disciple bien-aimé); il est

la figure du prédicateur missionnaire, car le filet symbolise la mission, non l'Eglise. Même si, dans les v.15ss. la tâche plus ecclésiastique de berger du troupeau lui est confiée, au v.11 son rôle se limite à la mission.

D'autre part le fait que Pierre ait tiré seul le filet sans le rompre ne doit pas être compris comme la solution typique à tous les conflits dans l'Eglise, mais plutôt comme le souvenir que Pierre était intervenu une fois dans l'histoire, à un moment où l'unité était menacée[1]. Son rôle se limite donc à un moment de l'histoire, d'autant plus qu'au temps où fut rédigé le chapitre 21, Pierre était mort martyr (cf. ad v.19).

Si l'auteur du chapitre 21 insiste autant sur le rôle de Pierre, ce n'est que pour mieux faire valoir ses revendications à accorder ce rôle au disciple bien-aimé après la mort de Pierre: à un moment où la question de l'unité se posait une nouvelle fois de façon aiguë dans l'Eglise (johannique?), l'auteur de Jn 21 proclame que le seul moyen de retrouver l'unité, c'est de se soumettre au témoignage véridique du disciple bien-aimé (v.24): le 4me évangile.

Dépassant largement le sens, même allégorique, de l'expression, FLORIS interprète: "Le filet, en général image de la puissance de la Parole en vue du Royaume de Dieu, semble devenir en même temps ici symbole de la structure économique, dans le cadre de la délivrance que le Christ apporte au monde. Par là, l'Evangile nous garantit, en quelque sorte, que cette structure économique résistera toujours à l'augmentation de la production, précisément parce que Dieu a donné à l'homme une science, des capacités techniques, une possibilité de travail qui suffiront à soutenir cette production" (p.387).

----

(1) A quelle occasion Pierre a-t-il sauvé l'unité de l'Eglise primitive? CULLMANN (Pierre, p.31,44,57) attribue à Pierre ce difficile rôle de médiateur entre Judaïstes et Hellénistes lors de la conférence de Jérusalem (Ac 15; Gal 2). Il vaut la peine de préciser qu'à ce moment-là, Pierre n'était plus le chef de l'Eglise de Jérusalem, dirigée alors par Jacques, le frère du Seigneur (D'ESPINE, Les Anciens, 1944, p.19; CULLMANN, Pierre, p.37).

Aussi séduisante qu'elle puisse paraître, cette interprétation qui se veut prophétique pour notre ère industrielle n'est pas fidèle au sens général du texte: l'optimisme débordant de FLORIS se fonde avant tout sur les aptitudes humaines, rendant superflue la présence continuelle du Christ ressuscité. Que la résurrection apporte de nouvelles promesses à l'homme quant à sa vie et à son travail, Jn 21 ne le nie pas; mais le contenu essentiel de ces versets: Christ est ressuscité, ne doit pas être subordonné à ses conséquences!

Verset 12.

Jésus leur dit: Venez déjeûner. Et aucun des disciples n'osait lui demander: Qui es-tu? car ils savaient que c'était le Seigneur.

Le sens du verbe δεῦτε (venez), utilisé invariablement comme adverbe, est plus exclamatif qu'impératif (BARRETT): "Il exprime une invitation pressante et joyeuse" (P.BONNARD, L'Evangile selon Saint Matthieu, 1963, p.169; cf. Mat 11.28; 22.4; 25.34; Mc 6.31). Comme ici, δεῦτε est souvent suivi immédiatement d'un impératif ou d'un subjonctif cohortatif (cf. Jn 4,29); dans ce cas, il n'est pas nécessaire de coordonner les deux verbes: venez et déjeûnez (GODET); ils s'enchaînent dans un même mouvement: venez déjeûner.

Dans le NT en général, le verbe ἀριστᾶν se rapporte, comme le substantif ἄριστον, à un repas pris plus tard dans la journée (Mat 22.4; Lc 11.37,38; 14.12); puisque c'est le matin (πρωΐα, v.4), il signifie ici "déjeûner".

D'où proviennent les aliments qui composent ce repas: est-il préparé avec les poissons que les disciples viennent de pêcher, ou entièrement fourni par Jésus? Nous sommes déjà parvenus à la conclusion (cf. supra, p.92) que ce passage mêle les deux traditions; peut-être ce verset appartient-il plutôt à la seconde (avec les v.9 et 13), car c'est Jésus qui invite ses disciples (ainsi BULTMANN, STRAHTMANN, GRASS,p.78).

Un peu comme une remarque (WILKENS, p.159; WIKENHAUSER), l'auteur a ajouté quelle fut la réaction des disciples, à cette invitation de Jésus en particulier, mais aussi à toute cette mystérieuse rencontre sur les bords de la mer de Tibériade: ils observent la même attitude réservée qu'en Jn 4.27 (BAUER, STRAHTMANN, MOLLAT). HOSKYNS souligne l'imposante solennité de la scène: c'est tout le mystère de la résurrection qui est suggéré dabs ce verset (cf. MASSON, Vers les sources de l'eau vive, 1961, p.137).

Le verbe τολμᾶν (oser) n'apparaît nulle part ailleurs dans le 4me évangile (alors qu'on pourrait s'y attendre en 4.27, éventuellement aussi en 19.38, cf. Mc 15.43), mais il appartient au langage courant (BOISMARD, p.485). Dans les Synoptiques, il est souvent accompagné comme ici d'un verbe d'interrogation (Mat 22.46; Mc 12.34; Lc 20.40).

Le verbe ἐξετάζειν est beaucoup plus surprenant: il ne se lit qu'à deux autres places dans le NT (Mat 2.8; 10.11), au sens de: rechercher avec soin, se renseigner; mais son sens classique est: interroger, demander (ainsi dans la LXX). A ce verbe rare, Jean préfère ἐρωτᾶν (26 fois) ou ἐπερωτᾶν (2 fois): BOISMARD (p.491) oppose de façon convaincante Jn 1.19 (cf. 5.12) à 21.12. Ici on peut comprendre ἐξετάζειν dans ce sens: les disciples auraient voulu s'assurer que le personnage qui les invitait était réellement le Christ. Mais l'apparition du Ressuscité restera toujours un fait proposé à la foi, devant lequel la curiosité de l'homme ne sera jamais satisfaite.

BULTMANN (p.549 n.5) écarte avec raison l'idée qu'ici se réalise la promesse de Jn 16.23 (HOSKYNS): si les disciples n'interrogent pas Jésus, c'est qu'ils ne l'osent pas (οὐδεὶς ἐτόλμα), et non qu'ils sont parvenus à la pleine connaissance de la vérité.

La question σὺ τίς εἶ; (qui es-tu?) figure déjà ailleurs dans le 4me évangile: les Juifs l'ont posée à Jean-Baptiste (1.19), puis à Jésus (8.25); c'était alors la question de la légitimation (cf. BULTMANN, p.60): qui es-tu pour baptiser, pour parler ainsi? en vertu de quelle autorité baptises-tu, parles-tu de la sorte? Dans notre verset, cette question ne doit pas être comprise littéralement: qui es-tu? puisque les disciples ont déjà reconnu Jésus (εἰδότες): elle signifie plutôt: es-tu vraiment celui que nous croyons avoir reconnu?[1] C'est ici la question d'identification (on peut la rapprocher

----

(1) Ainsi BULTMANN, qui a admirablement saisi le sens de cette question: "Der Sinn der Frage ist, da sie ihn ja erkannt haben, offenbar der: Bist Du es wirklich? Es soll das eigentümliche Gefühl gezeichnet werden,

de celle de Pierre en Mat 14.28 : "Seigneur, si c'est toi...").

Comme lerelève GODET, cette crainte respectueuse des disciples devant le mystère du Ressuscité rappelle le doute de quelques uns dans le récit de Mat 28.17 (οἱ δὲ ἐδίστασαν ; cf. P.BONNARD, L'Evangile selon Saint Matthieu, 1963, p.417s.). "Ce ne sont plus les relations familières de jadis" (GODET, p.680). Ce trait s'ajoute aux indices qui nous font penser que cette apparition est en réalité une première christophanie.

Le participe εἰδότες (sachant) reprend peut-être le οὐ μέντοι ᾔδεισαν du v.4. BARRETT comprend qu'à ce moment déjà, les disciples savaient bien qu'ils étaient en présence de leur Maître ressuscité, et toute question devenait inutile. Mais à notre avis, ce savoir des disciples n'a pas, et ne peut avoir, le caractère d'une certitude purement logique, puisqu'il laisse la place à un doute possible: c'est un savoir-dans-la-foi, qui engage le croyant (cf. Jn 10.4,5; 11.22; 13.17).

Dans ce verset, les disciples jouent typiquement leur rôle de disciples johanniques (cf. supra, p.55s.): à travers le signe de la pêche miraculeuse, ils discernent la présence glorieuse du Christ. Mais on voit également apparaître un trait caractéristique du chapitre 21: ce qu'ils commencent seulement à saisir par la foi, c'est la réalité déjà reconnue et confessée par le disciple bien-aimé: en effet l'expression ὁ κύριός ἐστιν reprend exactement les termes du v.7 (cf. supra, p.85). Ainsi, en reconnaissant le même Seigneur, les membres de la communauté johannique marquaient leur adhésion à la foi dont le disciple bien-aimé avait donné l'exemple.

----

das die Jünger angesichts des Auferstandenen befällt: er ist es, und er ist es doch nicht; es ist nicht der, den sie bis dahin gekannt hatten, und doch ist er es! Eine eigentümliche Scheidewand ist zwischen ihm und ihnen errichtet" (p.549).

<u>Verset 13</u>.

<u>Voilà que Jésus prend le pain et le leur donne, et de même le poisson</u>.

Le verbe ἔρχεσθαι (venir) pourrait avoir un sens particulier: en Jn 20. 19,24,26 il décrit la venue du Ressuscité au début d'une apparition[1]; d'autre part, le 4me évangile désigne Jésus comme "celui qui doit venir" (4.25; 6.14; 7.27,31,41; 11.27 etc.; cf. Mat 11.3); enfin ἔρχεσθαι peut se rapporter à la venue eschatologique du Christ, il apparaît deux fois avec ce sens dans le chapitre 21 (v.22,23). Cependant, comme ce verbe est extrêmement fréquent, il est plus probable qu'il n'ait ici qu'un sens ordinaire: ainsi GODET et BONNET comprennent que Jésus <u>s'approche</u> du brasier (v.9). Mais il nous semble, ainsi qu'à WILKENS (p.159 n.591) et à BARRETT, qu'on peut reconnaître ici l'usage pléonastique (sémitique, selon BULTMANN, p.286 n.3) de ce verbe: "venir pour faire quelque chose" (cf. Jn 6.15; 12.22). Dans ce sens, ἔρχεσθαι ne décrit pas vraiment un mouvement, il ne fait qu'animer les verbes qui le suivent; aussi nous avons pensé que ce sens serait mieux rendu par la formule "voilà que Jésus...", plutôt que par la traduction littérale: "Jésus vient et...".

Les aliments que Jésus distribue à ses disciples sont les mêmes qu'au v.9: du pain (ἄρτον) et du poisson[2] (ὀψάριον, et non ἰχθύς comme aux v.6,8, 11, remarque WILKENS, p.160). La plupart des exégètes ont relevé que ce verset rappelait 6.11[3]. Cependant une différence peut nous frapper, comme elle a

----

(1) Cf. SCHNEIDER, art. ἔρχομαι in <u>TWNT II</u>, p.670.

(2) Y a-t-il un rapport avec la demande de pain ou de poisson, Mat 7.9-10; Lc 11.11? Aucun à notre avis: ces aliments étaient extrêmement courants, puisqu'ils constituaient la nourriture quotidienne de base du peuple palestinien (cf. P.BONNARD, <u>L'Evangile selon Saint Matthieu</u>, 1963, p.100).

(3) BOISMARD (p.481s.) est celui qui souligne avec le plus de clarté le lien non seulement de pensée, mais encore d'expression qui existe entre ces deux versets:
6.11: ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους... καὶ... διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις, ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων.
21.13: λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως.
(Lc 24.30: λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς est plus éloigné).

frappé certains copistes[1]: c'est l'absence d'action de grâces dans notre verset. Elle pourrait être simplement sous-entendue: le geste de Jésus est conforme au rite juif, selon lequel c'était l'hôte qui distribuait le pain à ses invités, après avoir prononcé la bénédiction au début du repas (BARRETT; cf. BEHM, art. ἄρτος in TWNT I, p.475s.).

Au contraire FLORIS pense que l'absence d'action de grâces est voulue[2], et il souligne la laïcité de cerepas: "Ce déjeûner n'a pas d'autre but que de satisfaire la faim, et s'il a une signification future, elle sera toujours d'ordre économique" (p.390). Selon lui, ce repas préfigure la présence du Christ dans toute communauté de travail fondée sur la fraternité et l'égalité: "Il n'est pas besoin, pour cela, que le pain soit béni: il l'est précisément en ce qu'il est profane, comme signe que Dieu a redonné la terre à l'homme afin qu'il l'exploite, la maîtrise et en jouisse" (p.391).

D'une manière qui nous paraît plus conforme à la pensée johannique, BULTMANN (p.550 n.2) explique: si la formule de bénédiction manque ici, c'est qu'il s'agit d'un geste accompli non plus par le Jésus terrestre, mais par le Fils glorifié, vivant avec le Père dans une intimité telle que la prière n'est plus nécessaire. Notons en effet qu'à part Lc 24.30 (εὐλόγησεν), aucun texte du NT ne fait mention d'une prière du Christ ressuscité.

Il est difficile de déterminer si le Ressuscité a mangé avec ses disciples (BAUER), idée qui n'apparaît clairement qu'en Ac 10.41, ou s'il a seulement présidé ce repas sans y prendre part, comme en Lc 24.30 (BULTMANN, p.549 n.6; GRASS, p.87,89). Cette question est d'ailleurs sans grande importance quant

----

(1) Quelques manuscrits (notamment le Codex Bezae) ont corrigé: εὐχαριστήσας ἔδωκεν (ayant rendu grâces il donna) au lieu du simple δίδωσιν; cette correction est manifestement empruntée à 6.11 (BOISMARD, p.482; FEUILLET, p.21 n.2); elle s'explique aussi par l'habitude dans l'Eglise primitive de ne pas prendre un repas sans avoir d'abord rendu grâces (cf. Ac 27.35; Rom 14.6; I Cor 10.30; I Tim 4.3,4).

(2) LEENHARDT (Le Sacrement de la sainte Cène, 1948, p.66) fait la même observation et conclut lui aussi, quoique plus prudemment, à un sens non eucharistique de ce repas.

au sens (contrairement à Lc 24.41-43, où le fait que le Ressuscité mange est un élément de démonstration antidocétiste).

Nous pouvons maintenant reprendre la question que nous avions esquissée au v.9 (cf. supra, p.96): quel est le sens de ce repas?

Selon BONNET et FLORIS, Jésus invite seulement ses disciples à se nourrir après la fatigue de la pêche. A l'exact opposé de cette explication "naturelle", nous trouvons les interprétations symboliques: GODET comprend ce repas comme une image du banquet messianique (ainsi également DARBY, plus prudemment HOSKYNS), et renvoie à Lc 12.37-38: le maître fera asseoir à table les serviteurs fidèles et s'approchera pour les servir[1]. Celui qui va le plus loin dans cette ligne est sans doute R.EISLER (cité par BULTMANN, p.550 n.2), qui voit dans ces versets la préfiguration du repas eschatologique où les élus mangeront le poisson Léviathan, rôti au feu du ciel (ἀνθρακιά du v.9)!

Entre ces deux extrêmes, on peut distinguer trois grandes lignes d'interprétation: l'interprétation eucharistique (ce repas fait allusion à la sainte cène), l'interprétation spirituelle (ce repas exprime la présence perpétuelle du Christ), et enfin l'interprétation que nous pourrions appeler christophanique (ce repas donne au Christ l'occasion de se manifester comme Ressuscité).

Il est étonnant de remarquer que la plupart des exégètes catholiques, qui soulignent habituellement les aspects sacramantaux de l'évangile, soutiennent ici une interprétation non eucharistique: LAGRANGE, repris par FEUILLET (p.21), est d'avis que ce signe ne fait qu'illustrer la pensée de Mat 28.20: il exprime seulement la présence invisible du Christ dans le temps de l'Eglise. JEANNERET suit cette interprétation spirituelle.

----

(1) A notre avis cette parole pourrait plutôt être rapprochée du dernier repas (Jn 13.1-17).

MOLLAT et WIKENHAUSER, au lieu de se référer à la cène, comprennent ce repas comme une occasion pour le Christ de manifester sa résurrection (cf. Lc 24.30,36-43): <u>interprétation christophanique</u>.

On n'est pas moins étonné de trouver une <u>interprétation eucharistique</u> prononcée chez des auteurs protestants, en général peu portés à souligner les éléments sacramentaux: ainsi BULTMANN, STRAHTMANN, GRASS (p.78,252) attribuent un sens <u>cultuel</u> aux v.9-13. HOSKYNS et BARRETT les comprennent comme une des nombreuses variations néotestamentaires sur le thème eucharistique. Cependant DODD (p.431 n.1) note prudemment que rien dans le texte n'exprime clairement l'idée eucharistique.

Avant d'opter pour l'une ou l'autre de ces lignes d'interprétation, il convient d'examiner la question à partir des aliments qui composent ce repas. Si la distribution du <u>pain</u> évoque certainement la sainte cène[1], peut-on en dire autant du <u>poisson</u>? HOSKYNS pense que ce n'est pas certain; BULTMANN (p. 550 n.2) lui prêterait plutôt un sens baptismal. Il est en tout cas peu probable que le poisson dont il est parlé ici soit un symbole du Christ, comme il l'est devenu par la suite[2]: le terme employé est ὀψάριον et non ἰχθύς, et il est utilisé dans un sens collectif. Cependant le fait que le christianisme du second siècle ait rattaché le symbole du poisson à la sainte cène pourrait bien indiquer un rapport entre les apparitions du Ressuscité lors d'un repas comportant du poisson (Lc 24.42; Jn 21.13) et la célébration eucharistique dans l'Eglise primitive (CULLMANN, <u>Urchristentum und Gottesdienst</u>, 1950, p.18;

----

(1) Cf. Mc 14.22-23. LIGHTFOOT relève aussi les verbes λαμβάνειν et διδόναι: le geste de Jésus <u>donnant</u> le pain est beaucoup plus important que les aliments pris en eux-mêmes (LEENHARDT, <u>Ceci est mon corps</u>, 1955, p.39s.). BEHM (art. δεῖπνον in <u>TWNT II</u>, p.34 n.2) prête un sens eucharistique au verbe ἀριστᾶν (v.12) et souligne le fait que c'est Jésus qui offre ce repas.

(2) Le poisson (ἰχθύς) apparaît comme symbole du Christ pour la première fois chez TERTULLIEN, <u>de baptismo</u>, 1.

de même HOSKYNS, BARRETT)[1]. On ne peut donc trancher de façon décisive en faveur d'une interprétation eucharistique; mais, même si les aliments ne concordent pas exactement avec les espèces traditionnelles de la cène, le seul motif du repas en présence du Ressuscité pourrait suffire à suggérer une telle interprétation (GRASS, p.92).

A ce propos, il faut ouvrir une parenthèse pour examiner cette question: si ce repas a un sens eucharistique, à quelle eucharistie se réfère-t-il? On sait que Jean fait peu d'allusions explicites aux sacrements et que son évangile ne rapporte pas de récit d'institution de la cène. A partir de cette observation, les commentateurs ont avancé diverses explications, que nous grouperons (suivant MENOUD, L'évangile, p.53s.) en trois grands courants pour examiner leur incidence sur le problème du chapitre 21:

a) Même si le 4me évangile ne fait pas d'allusions directes aux sacrements, il est fortement pénétré d'une pensée sacramentelle: son intention est justement d'établir le lien entre l'incarnation du Christ et sa présence dans l'Eglise à travers les sacrements (ainsi CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst, 1950). Si le chapitre 21 suit la même ligne sacramentelle que le reste de l'évangile johannique, ce repas offre bien une allusion à l'eucharistie.

b) Si Jean ne rapporte pas l'institution de la cène, c'est qu'il est opposé à la pensée sacramentelle des Synoptiques et de Paul: la piété johannique est celle des adorateurs "en esprit et en vérité" (4.24); les sacrements, de même que tout ce qui est institutionnel, leur sont superflus (ainsi E.SCHWEIZER, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, 1959). De ce point de vue découlent deux interprétations possibles du chapitre 21: ou bien, fidèle à la pensée des

----

(1) RICHARDSON (Theology of the New Testament, 1958, p.102) signale une interprétation curieuse: l'Eglise primitive, qui voyait dans la multiplication des pains une analogie avec la manne répandue dans le désert (Ex 16; Jn 6.31), a peut-être vu aussi une analogie entre les poissons et les cailles venues de la mer (Nb 11.31)!

20 premiers chapitres, celui-ci ne comporte aucune allusion sacramentelle, et tout peut s'expliquer spirituellement; ou bien les éléments sacramentels du chapitre 21 constituent une preuve de plus qu'il est étranger à l'oeuvre johannique, de même que tout ce qui, dans l'évangile "spirituel", trahit une intention sacramentelle. Ainsi BULTMANN (p.370s.; cf. TNT, p.361, 411s.) pense que l'institution de la cène est remplacée dans le 4me évangile par la prière sacerdotale (Jn 17) où il retrouve, spiritualisés, tous les éléments de l'eucharistie; dans 21.9-13 (p.550), il voit la même intention que dans le discours eucharistique de 6.51b-58: on y reconnaît manifestement, dit-il, les idées sacramentelles de la "kirchliche Redaktion" (cf. supra, p.42).

c) Si le 4me évangile laisse peu de place aux sacrements, c'est qu'il rend témoignage au Christ incarné. C'est l'élévation du Christ qui fonde l'économie sacramentelle[1] : voilà ce qui explique que Jean ait placé les textes institutionnels après la résurrection (par ex. le don de l'Esprit et du pouvoir de la discipline ecclésiastique, 20.19-23)[2]. Si le chapitre 21 suit cette pensée (les v.15-17 en tout cas présentent un caractère fortement institutionnel), on pourrait voir dans le repas des v.9-13 l'institution johannique de la cène, qui ne pouvait trouver sa place ailleurs dans le corps du 4me évangile (cf. dans ce sens A.SCHWEITZER et LOISY, cités par BULTMANN, p.370 n.6).

S'il fallait retenir pour ce repas un sens eucharistique, cette dernière ligne d'interprétation (c) nous paraîtrait le mieux s'intégrer à la théologie johannique. Si l'on objecte que le chapitre 21 ne suit pas la même pensée que le reste du 4me évangile, on admettra cependant (avec BOISMARD, cf. supra, p. 113 n.3) que les v.9-13 se rapprochent davantage de Jn 6.5-13 que des parallèles synoptiques, et (contre BULTMANN) que ces versets sont beaucoup plus

----

(1) "Ce que l'évangéliste dit de l'Esprit - il n'existait pas encore, parce que Jésus n'avait pas été glorifié (7.39) - s'applique au sacrement" (MENOUD, L'évangile, p.54; cf. GOGUEL, Intr., p.446s.; FEUILLET, p.123ss.).

(2) Il n'est pas nécessaire pour cela de penser, comme LOHMEYER (cité par BULTMANN, Ergänz. à p.370 n.6), que Jean ait voulu corriger la tradition synoptique, par ex. pour dire que la cène n'avait pas été instituée pendant le dernier repas, mais à une autre occasion: multiplication des pains, ou christophanie.

proches du récit johannique de la multiplication des pains (6.5-13) que du discours eucharistique qui lui fait suite (6.51b-58).

Mais il ne nous semble pas que ce passage ait pour intention de nous rapporter l'institution johannique de la cène. Certes, si les termes qui décrivent ce repas ne visent pas directement l'eucharistie, nous admettons avec BAUER que l'auteur a été au moins influencé dans sa description par le déroulement de la cène chrétienne qu'il avait à l'esprit. Ce déjeûner évoquait probablement la même idée chez les chrétiens de la fin du Ier siècle qui entendaient ou lisaient ce récit.

A notre avis l'intention ne se situe pas au niveau même de la célébration eucharistique (il ne s'agit pas de défendre un rite johannique de la cène), mais plutôt au niveau de sa signification: ce qui compte avant tout pour le rédacteur de Jean 21, c'est de discerner dans l'eucharistie la présence du Christ ressuscité, à l'exemple du Bien-aimé et des autres disciples témoins de ce repas (cf. supra, p.112).

Ainsi se complètent les trois lignes d'interprétation (cf. supra, p.115): ce repas est plus qu'une simple occasion pour Jésus de se manifester comme Ressuscité (interprétation christophanique), il exprime sa présence perpétuelle aux siens (interprétation spirituelle), en particulier là où ils sont réunis pour le culte eucharistique (interprétation eucharistique); cependant cette célébration n'a de sens que lorsque les vrais disciples y discernent par la foi la présence du Seigneur.

BULTMANN (p.543) suppose que le v.13 a remplacé la fin du récit original; celui-ci devait se terminer en racontant comment Jésus, avant de disparaître mystérieusement (cf. Lc 24.31), avait dissipé la crainte de ses disciples (v.12), peut-être par une parole telle que "la paix soit avec vous" (Jn 20.19,21) ou, ce qui conclurait encore mieux le récit de la pêche, par la mission de pêcheurs d'hommes confiée aux disciples (cf. Lc 5.10).

En fait nous retrouvons ces deux éléments dans le texte tel qu'il se présente. La <u>confirmation</u> que les disciples n'osaient demander à Jésus (v.12), c'est lui-même qui la leur accorde, dans le geste bien connu du partage du pain (v.13). Il est étonnant que Jésus ne dise plus rien au cours de ce repas, après l'invitation; si ce repas est une transposition de la parole qu'il aurait pu prononcer, cette transposition va dans un sens <u>institutionnel</u>: le Christ se révèle, non plus à travers sa parole (idée essentielle dans le 4ème évangile, l'évangile du λόγος : 1/1; 4/41; 8/31; 14/23; 17/20, etc.), mais à travers un repas.

Quant à la <u>mission</u> qui attend les disciples, elle sera adressée à Pierre seulement (v.15-17), ce qui correspond à un intérêt particulier du chapitre 21; on constatera que la scène se conclut sur le même verbe ἀκολουθεῖν (cf.ad.v.19) que celle de Lc 5.11.

L'unité relative de ces éléments faisant suite à la pêche miraculeuse est interrompue par le v.14, qui apporte une conclusion maladroite à l'épisode de la pêche: par cette brève parenthèse, l'auteur essaie de situer l'apparition qu'il vient de décrire par rapport aux autres christophanies rapportées dans le 4me évangile.

Verset 14.

Ce fut là déjà la troisième fois que Jésus se montra aux disciples, une fois ressuscité des morts.

Nous avons déjà rencontré au v.1 les mots φανεροῦν et μαθητής (cf.supra, p.53-57). L'emploi du verbe ἐγερθῆναι (se réveiller) plutôt que ἀναστῆναι (se lever) pour exprimer la résurrection, avec la construction ἐκ νεκρῶν, est johannique (2.22; 5.21; 12.1, 9, 17).

Pourquoi cette apparition est-elle comptée comme la troisième (τρίτον)? Si l'auteur se réfère aux récits du 4me évangile, il ne compte apparemment pas l'apparition à Marie de Magdala (20.11-18). La plupart des auteurs comprennent qu'il s'agit de la troisième apparition aux disciples (τοῖς μαθηταῖς): la première serait celle de 20.19-23, la seconde celle de 20.26-29. Le ἤδη (déjà) pourrait faire supposer que l'auteur connaissait encore d'autres christophanies qu'il n'a pas rapportées (GODET, BONNET).

CALVIN, comparant toutes les traditions pascales, pensait qu'il y avait déjà eu 7 apparitions antérieures, mais que l'évangéliste comptait pour une seule toutes celles qui avaient eu lieu le même jour. Cette explication n'est pas satisfaisante: aujourd'hui on a compris qu'il fallait renoncer à faire entrer les différents récits d'apparition dans un schéma qui accorderait toutes les traditions, paulinienne, synoptique et johannique (GOGUEL, Résur., p.279, 306; Naiss. Chr., p.56, 72, 75).

DARBY interprète symboliquement: la première apparition représente l'ensemble des apparitions du Christ juste après sa résurrection; la seconde, la révélation finale de Jésus aux Juifs; la troisième enfin symboliserait "le déploiement public de sa puissance, quand il aura déjà rassemblé le résidu aux derniers jours" (p.386).

Nous pouvons remarquer le rapprochement fait par GODET, GOGUEL, BAUER: "Die Zählung der Erscheinungen V.14 erinnert an die der Wunder 2.11; 4.54" (BAUER, p.235)[1]. GOGUEL relève même que ce sont là les trois seuls miracles numérotés de toute la tradition évangélique; à partir de ce rapprochement il émet l'hypothèse suivante: "La pêche miraculeuse, troisième manifestation de Jésus, devait originairement appartenir à la même tradition que ces deux récits et venir à leur suite. Il y a donc eu transfert à la période qui a suivi la résurrection d'un épisode qui appartenait aux débuts de l'activité galiléenne" (Résur., p.301; cf; Intr., p.279 n.1; Jésus, p.109 n.1; Naiss.Chr., p.66).

Cette hypothèse intéressante doit cependant être écartée: d'une part le texte dit explicitement "après la résurrection" (et rien ne permet de tenir cette précision pour additionnelle); d'autre part le terme σημεῖον (signe, miracle) et la formulation ἐφανερώθη ... τοῖς μαθηταῖς est différente de celle de 2.11: ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ (BULTMANN, p.546 n.1); enfin, si l'on peut expliquer que Luc, qui groupe toutes les christophanies autour de Jérusalem, ait replacé dans le ministère terrestre de Jésus (Lc 5.1-11) un récit d'apparition galiléenne qui n'entrait pas dans son schéma, on comprend difficilement que l'auteur de Jn 21 ait voulu corriger le schéma uniquement jérusalémite de Jn 20, en reprenant et déformant une histoire de la vie de Jésus au bord du lac de Tibériade pour en faire une christophanie (cf, supra, p.25s.).

En fait, la seule analogie qui subsiste avec Jn 2.11; 4.54 est le τρίτον; elle prouve une parenté de style, plutôt qu'une origine commune. Or ce τρίτον peut s'expliquer autrement.

----

(1) Il est intéressant de comparer :
2.11: Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς... καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ.
4.54: Τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας...
21.14: Τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς... ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν.

L'apparition rapportée dans les v.1-14 du chapitre 21 ressemble bien plus à une <u>première christophanie</u> qu'à une troisième (BAUER, BULTMANN, BARRETT; GRASS, p.115): les disciples découragés ont repris leur ancien métier de pê - cheurs en Galilée (v.3), ils ne reconnaissent pas Jésus sur le rivage (v.4), et dans leur trouble ils n'osent pas lui demander une confirmation (v.12). Le récit parallèle de Luc mentionne en outre le sentiment de péché de Pierre (Lc 5.8), trait qui se comprend aisément à l'occasion de la première apparition et que l'auteur du chapitre 21 a probablement transposé (dans les v.15-17, sinon déjà dans la nudité de Pierre au v.7; cf.supra, p.86).

Le récit de cette première christophanie a donc été <u>corrigé</u> par le v.14 (τρίτον), pour pouvoir prendre place comme troisième manifestation du Ressucité à la suite des deux récits de Jn 20. Par son vocabulaire (φανεροῦν, μαθητής) autant que par son intention, le v.14 se rapproche du v.1 (cf. supra, p.53s.); nous avons vu également (cf. supra, p.120) qu'il interrompt le cours du chapitre 21. Si l'on reconnaît que l'intention des v.1 et 14 est d'accorder avec la narration johannique un récit d'origine indépendante, on est en droit de supposer que l'auteur de ces deux versets (et de l'ensemble du chapitre; cf. supra, p.24.) n'est autre que celui qui a ajouté le chapitre 21 au reste de l'évangile johannique avant de le publier.

Versets 15 à 17.

(15) Après qu'ils eurent déjeûné, Jésus dit à Simon Pierre: Simon fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci? Il lui répondit: Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime. Jésus lui dit: Pais mes agneaux.
(16) Il lui dit encore une deuxième fois: Simon fils de Jean, m'aimes-tu? Il lui répondit: Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime. Jésus lui dit: Pais mes brebis.
(17) Il lui dit pour la troisième fois: Simon fils de Jean, m'aimes-tu? Pierre fut attristé de ce qu'il lui demandait pour la troisième fois: M'aimes-tu? Et il lui dit: Seigneur, tu sais tout, toi, tu sais que je t'aime. Jésus lui dit: Pais mes brebis.

Ces trois versets qui rapportent l'entretien de Jésus avec Pierre à la suite du repas forment un tout. GAECHTER (p.15) distingue avec raison deux parties importantes mêlées dans ce dialogue des v.15-17: a) la triple question de Jésus, à laquelle Pierre répond par trois fois; b) la triple consécration de Pierre. Nous les étudierons successivement; après quoi il sera intéressant de comparer comment les différents commentateurs comprennent les rapports entre ces deux parties.

Le verbe ἀριστᾶν (cf. supra, p.110) souligne le lien, interrompu par le v.14, qui existait primitivement entre la scène précédante (v.9-13) et les v.15ss. (BULTMANN, p.550). Selon WILKENS (p.161), la tradition reprise aux v.15ss. devait à l'origine faire directement suite au récit de la pêche (v. 2-8,11). WILKENS propose de lire ἐπίασαν (après qu'ils eurent pêché) au lieu de ἠρίστησαν (après qu'ils eurent déjeûné): ce second verbe aurait été introduit dans le récit primitif en même temps que le motif du repas (v.9,12,13). Cette supposition n'est pas nécessaire: il suffit d'écarter la parenthèse formée par le v.14 pour retrouver un enchaînement naturel.

Au lieu de Ἰωάννου (fils de Jean) comme en Jn 1.42 (Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου), plusieurs manuscrits portent la leçon Ἰωνᾶ (fils de Jona)[1], comme en Mat 16.17. Cette leçon est certainement secondaire (BULTMANN, p.550 n.4; BARRETT, p.486).

Certains exégètes (GODET, STRAHTMANN, LIGHTFOOT) attribuent une intention particulière à cette interpellation de Jésus "Simon fils de Jean" (alors que l'auteur du récit continue à le nommer "Simon Pierre" selon la manière johannique; cf. supra, p.59): Pierre ne serait plus, aux yeux de son Maître qu'il a renié, que "Simon le fils de Jean", <u>l'homme naturel</u> d'avant sa vocation (cf. 1.42). Selon GRASS (p.251), Jésus rétablit au contraire la <u>confiance</u> en appelant ce disciple par son nom. S'il faut relever un sens à cette interpellation, ce serait plutôt à notre avis en référence à la <u>parole solennelle</u> que Jésus adresse à Pierre en Mat 16.17ss. (ainsi FEUILLET, p.21s.), parole qui n'est pas sans rapport non plus avec Jn 1.42[2]: ces trois passages pourraient remonter, sinon aux termes mêmes de Jésus, du moins à une même tradition archaïque confondant la vocation de Pierre et son installation à la tête de l'Eglise.

L'adverbe πλέον (plus), connu des Synoptiques, est inusité chez Jean, qui a toujours la forme longue πλεῖον (BOISMARD, p.488), mais utilise surtout dans ce sens μᾶλλον (BULTMANN, p.543; WILKENS, p.159; BARRETT, p.479).

Grammaticalement l'expression πλέον τούτων (plus que ceux-ci) est ambiguë[3]: le pronom τούτων peut aussi bien remplacer un masculin qu'un neutre pluriel, et désigner aussi bien un sujet qu'un objet de l'amour. Ainsi τούτων pourrait

----

(1) Jona pourrait être simplement une abréviation de Johannès = Jean (cf. CULLMANN, <u>Pierre</u>, p.16s.; contesté par P.BONNARD, <u>L'Evangile selon saint Matthieu</u>, 1963, p.245).

(2) Peut-être faut-il envisager dans la même série le logion de Lc 22.31ss. ("Simon, Simon..."), de même que la pêche miraculeuse Lc 5.1-11, et Lc 24.34 ("le Ressuscité est apparu à Simon"): ailleurs dans son évangile, Luc a coutume d'appeler ce disciple simplement "Pierre".

(3) FLOWERS (cité par BOISMARD, p.488 n.2) pense que, pour éviter toute confusion, Jean aurait dû écrire ici πλέον ἢ οὗτοι, comme en 4.1. Cependant BOISMARD fait observer que la construction avec le génitif est régulière et plus fréquente chez Jean (16 fois) que celle avec ἤ (2 fois seulement).

se rapporter aux filets de pêche: M'aimes-tu plus que ton ancienne professio (signalé par GODET) ou, dans le sens symbolique de la mission: M'aimes-tu, moi, plus que ton oeuvre missionnaire? (signalé par BARRETT). Cette interprétation est peu vrai[redacted]blable: le contexte immédiat ne fait mention ni des filets, ni de la pêche. τούτων pourrait se rapporter aux autres disciples comme objet de l'amour de Pierre: M'aimes-tu plus que tu n'aimes ceux-ci? (ainsi BERNARD, cité et critiqué par BULTMANN, p.550 n.5). Cette interprétati n'a pas de sens: il va de soi que Pierre aime le Seigneur d'un amour plus grand qu'il n'aime ses condisciples. Enfin τούτων peut se rapporter aux disciples comme sujet d'un amour [redacted] pour Jésus comparable à celui de Pie: M'aimes-tu plus que ne font ceux-ci? Si du point de vue purement grammatical toutes ces interprétations sont plausibles, le contexte ne permet de retenir que la dernière (ainsiBULTMANN, LÜTHI, LIGHTFOOT, BARRETT, etc.).

Les avis se partagent au sujet de l'intention de l'expression πλέον τούτων: elle n'apparaît que dans la première question de Jésus au v.15 et n'est pas répétée avec la même question dans les v.16-17. Ce fait a été diversément compris:

a) Pour éviter la monotonie, l'auteur n'a pas répété πλέον τούτων les deux autres fois, mais il l'a évidemment sous-entendu: la fonction plus haute confiée à Pierre repose sur son amour plus grand pour Jésus[1] (ainsi plusieurs exégètes catholiques: LOISY, WIKENHAUSER; FEUILLET, p.21s.).

b) Si on lit le texte tel qu'il se présente, on peut trouver une intention psychologique dans la modification de la question: Jésus commence par demander à Pierre s'il l'aime plus que les autres, allusion évidente et humiliante à la parole présomptueuse de Pierre, qui avait prétendu rester plus fidèle que les autres (Mat 26.33; Mc 14.29); puis, laissant de côté les comparaisons, Jésus met en doute l'existence même de l'amour de Pierre; la triple question est un rappel certain du triple reniement (ainsi GODET, BONNET, BAUER, STRAHTMANN, LIGHTFOOT, MOLLAT).

----

(1) "Das höhere Amt, das Petrus vom Herrn übertragen bekommen soll, setzt eine grössere Liebe voraus" (WIKENHAUSER, p.350s.).

c) Ces deux interprétations ne sont pas satisfaisantes: Jean ne rapporte pas la parole présomptueuse que les Synoptiques placent sur les lèvres de Pierre (cf. 13.36ss.) et raconte le reniement de façon beaucoup plus modérée (BULTMANN, p.551 n.1). GOGUEL (Jésus, p.390s.) va jusqu'à nier tout rapport entre la scène de Jn 21.15ss. et le reniement de Pierre. Par ailleurs, le v.17 récapitule la triple question (Jésus disait pour la troisième fois: M'aimes-tu?) sans ajouter "plus que les autres" (GAECHTER, p.11ss.). Sans considérer forcément πλέον τούτων comme une glose (MERX, cité par BULTMANN, p.551 n.1), nous pouvons penser qu'à l'origine, cette expression ne faisait pas partie de la question que Jésus a adressée trois fois à Pierre. BULTMANN voit dans le τούτων simplement un rappel de la présence des autres disciples, qu'il attribue à la main du rédacteur.

L'expression πάλιν δεύτερον (encore une deuxième fois) est johannique: Jean seul utilise le neutre δεύτερον (3.4; 4.54), alors que les Synoptiques écrivent ἐκ δευτέρου (BOISMARD, p.480). L'adverbe πάλιν (cf. supra, p.55), qui fait pléonasme, marque fortement la répétition de la question de Jésus (BONNET).

L'alternance frappante des verbes φιλεῖν et ἀγαπᾶν dans les v.15-17 a souvent été relevée. Plusieurs exégètes déplorent que notre traduction uniquement par "aimer" ne fasse pas apparaître la différence de sens qu'ils voient entre ces deux verbes: φιλεῖν désignerait l'attachement tout humain du coeur, ἀγαπᾶν s'appliquerait à l'amour plus profond et religieux de l'âme. Dans ce sens, FEUILLET remarque que, contrairement à ἀγαπᾶν, φιλεῖν ne décrit jamais l'amour de l'homme pour Dieu[1], ni dans la LXX, ni dans le NT. "Or soit dans le 4me évangile (16.27; 21.15-17), soit dans les Synoptiques (Mat 10.37), Jésus se sert de ce même verbe pour traduire cet attachement exclusif à sa personne que réclamait déjà la Sagesse divine" (FEUILLET, p.116).

----

(1) Selon ARISTOTE (cité par FEUILLET, p.116), φιλεῖν ne peut désigner un amour qu'entre égaux, ce qui rend impensable la φιλία πρὸς θεόν.

Cette traduction différenciée de φιλεῖν et ἀγαπᾶν aboutit à une <u>interprétation psychologique</u> des v.15-17. A la question de Jésus: M'aimes-tu? Pierre n'ose répondre que de son affection toute humaine: Tu sais que je te chéris; à la 3me fois Jésus met en doute cette affection elle-même, plongeant Pierre dans la plus profonde humiliation (ainsi GODET, BONNET, BOUYER).

Si dans d'autres passages[1] on peut admettre une nuance différente entre φιλεῖν et ἀγαπᾶν, ils sont en général employés comme <u>synonymes</u> dans le 4me évangile: 3.35 = 5.20; 11.3,36 = 11.5; 14.23 = 16.27 etc.[2] (ainsi BULTMANN, HOSKYNS, STRATHMANN, BARRETT). D'autre part Jean écrit plusieurs fois ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα Ἰησοῦς (13.23; 19.26), une fois ὃν ἐφίλει (20.2): on ne peut supposer que Jésus avait deux "disciples bien-aimés", l'un objet d'affection humaine, l'autre d'amour éternel, remarque justement BARRETT.

Comme dans le reste du 4me évangile, nous pensons qu'en Jn 21.15-17, φιλεῖν et ἀγαπᾶν doivent être compris comme des <u>synonymes</u>. BARRETT en relève une confirmation formelle dans la réponse affirmative (ναί) de Pierre: M'aimes-tu (ἀγαπᾷς)? - Oui,... je t'aime (φιλῶ). Par ailleurs, selon le v.17, Jésus demandait pour la 3me fois à Pierre: M'aimes-tu (φιλεῖς)?, preuve que le sens est identique dans les trois questions (GAECHTER, p.12). Enfin, devant le Ressuscité, il ne peut exister un aimer-plus ou un aimer-moins: il n'y a qu'un oui ou un non (BULTMANN)[3]. Nous ne voyons donc aucun inconvénient à traduire les deux verbes indifféremment par "aimer" (ainsi SEGOND, SYNODALE, LIGHTFOOT, MOLLAT, etc.).

----

(1) Par ex. dans les Synoptiques (cf. P. BONNARD, <u>L'évangile selon saint Matthieu</u>, 1963, p.156).

(2) BARRETT signale en outre que la LXX traduit ainsi Prov 8.17: ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας (אהבי) ἀγαπῶ (אהב).

(3) "Schwerlich darf man in dem Rückgang vom Mehr-Lieben auf das blosse Lieben einen Grundsätzlichen Gedanken finden: die menschliche Weise der Liebe, in der es ein Mehr oder Weniger gibt, hört auf vor dem Auferstandenen, dem gegenüber es nur das Entweder-Oder von Lieben und Nichtlieben gibt, und vor dem kein Mensch sich eines Mehr rühmen kann" (BULTMANN, p.551 n.1).

L'alternance de ces deux verbes est due sans doute à l'intention du rédacteur[1] d'éviter la monotonie des répétitions: "L'usage de termes synonymes semble caractéristique de ce passage", écrit HOSKYNS, p. 558 (ainsi LAGRANGE, BAUER; BOISMARD, p.486s.).

Par trois fois, Pierre répond par l'affirmative à la question "M'aimes-tu?; mais chaque fois il appuie sa profession d'amour sur la connaissance (σὺ οἶδας) que Jésus a du coeur humain. La toute-science de Jésus (πάντα σὺ οἶδας), à laquelle Pierre fait appel au v.17, est un motif connu de Jean: cf. 2.25; 16.30 (BAUER, HOSKYNS). Sans le ναί, κύριε, sa réponse resterait évasive: ainsi le prophète Ezéchiel ne pouvait répondre à Dieu que σὺ ἐπίστῃ πάντα, "toi (seul) tu le sais" (Ez 37.3), ce qui revenait à dire "quant à moi je n'en sais rien" (cf. BULTMANN, p.551 n.4).

BONNET voudrait rapprocher ce verbe de la phrase par laquelle Pierre avait renié Jésus: "Je ne connais pas (οὐκ οἶδα) cet homme" (Mc 14.71 par.); mais il faut remarquer que l'expression johannique du reniement est différente (cf. Jn 18.17, 25). Il n'y a pas lieu non plus de différencier le sens de σὺ οἶδας (tu sais, v.15,16) de σὺ γινώσκεις (tu connais[2], v.17); ces deux verbes sont utilisés comme synonymes dans le 4me évangile: cf. 7.27; 8.55; 13.7 etc.[3] (BAUER, BULTMANN, HOSKYNS; SEESEMANN, art. οἶδα in TWNT V, p.120).

La plupart des exégètes (GODET, BONNET, STRAHTMANN, WILKENS, MOLLAT, WIKENHAUSER, GRASS, BARRETT) comprennent la scène de Jn 21.15ss. comme la réhabilitation de Pierre à la suite de son reniement: c'est la première explication qui vient à l'esprit lorsqu'on lit ces versets. La triple question correspond au triple reniement. GODET fait aussi observer quelques détails du

----

(1) Ou du traducteur de l'original araméen en grec, selon GAECHTER (p.14) et ECKHARDT (p.12, 113ss.).

(2) "Tu lis dans mon coeur que je t'aime" (GODET, p.683).

(3) Ces deux verbes sont à ce point interchangeables que quelques manuscrits ont substitué ἔγνωσαν à ᾔδεισαν en 21.4.

cadre de cette scène: "D'un côté, une pêche miraculeuse, comme celle à la suite de laquelle Pierre avait été appelé; de l'autre, un brasier, comme celui auprès duquel il avait renié! " (p.681s.). Le premier rapprochement de GODET ne s'impose pas: Jean ne raconte pas comme Luc la vocation de Pierre à l'occasion d'une pêche miraculeuse (cf. Jn 1.40ss.); mais le second, entre le foyer de Jn21.9 au bord du lac et celui de 18.18 dans la cour du grand prêtre, a quelque vraisemblance[1], comme l'a relevé GAECHTER (p. 16).

Si cette scène rapporte bien la réhabilitation de Pierre, elle ne peut se comprendre que lors de <u>la première christophanie à Pierre</u>[2]: que Pierre n'obtienne le pardon de sa faute qu'à la troisième apparition n'aurait aucun sens, alors qu'il avait déjà reçu avec les autres apôtres le pouvoir de la discipline ecclésiastique (Jn 20.23).

Le v.17 rapporte que Pierre fut <u>attristé</u> (ἐλυπήθη): non pas, comme le relève très justement BARRETT, parce que Jésus avait mis en doute même sa simple affection en utilisant le verbe φιλεῖν (cf. supra, p.128.), mais parce qu'il lui posait la même question <u>pour la troisième fois</u> (τρίτον). Pierre vit probablement dans ce fait un rappel de son reniement (Jn 13.38; 18.17s., 25 - 27). Les Synoptiques insistent plus que Jean sur cet épisode et ses détails (présomption de Pierre, triple reniement, double chant du coq, pleurs de Pierre au souvenir de la prédiction de Jésus). Jn 18.27 ne mentionne pas comme les Synoptiques que Pierre ait <u>pleuré</u> après son reniement : il se pourrait que le rédacteur du chapitre 21 ait voulu compléter sur ce point le récit johannique à partir de la tradition synoptique; dans ce cas ἐλυπήθη correspondrait à ἔκλαυσεν (Mat 26.75; Mc 14.72; Lc 22.62).

----

(1) Le terme ἀνθρακιά n'apparaît de tout le NT qu'en Jn 18.18 et 21.9 (cf. supra, p. 94).

(2) "Die dreimalige Frage Jesu an Petrus: Hast du mich lieb? korrespondiert deutlich der dreimaligen Verleugnung. Ihren rechten Platz hat diese Frage Jesu doch nur in der ersten von Petrus erlebten Erscheinung des Auferstandenen" (WILKENS, p.161; ainsi GRASS, p.83).

Cependant l'interprétation de ce passage comme la réhabilitation de Pierre peut être mise en question. Nous avons vu que Jean témoigne d'un intérêt moindre que les Synoptiques à l'épisode du reniement de Pierre. En fait, seule la triple répétition de la question peut rappeler le triple reniement. HOSKYNS pense que la faute que Pierre a dû se faire pardonner pour réintégrer sa qualité d'apôtre n'est pas tellement d'avoir renié Jésus, mais surtout de l'avoir abandonné, comme tous les autres disciples, et dirigé leur fuite en Galilée (cf. v.3). Il faut remarquer que le texte ne fait aucune mention de la faute de Pierre, d'un acte de repentance de sa part ou d'une parole d'absolution de Jésus (GOGUEL, Intr.,p.302; Jésus, p.390s.; BULTMANN).

Quel est alors le sens de la triple question de Jésus? Selon LIGHTFOOT, elle pourrait simplement se référer à des passages comme Jn 14. 15,21,23 (aimer Jésus, c'est garder sa parole; cf. I Jn 2.3s.; 3.23s.; 5.3; II Jn 6): avant de confier son Eglise à Pierre, Jésus s'assure de la fidélité de ce disciple à sa parole (ainsi CALVIN). La triple répétition ne fait qu'insister sur l'importance de cette question de Jésus.

Le sens johannique de la tristesse qui afflige Pierre (v.17) peut appuyer cette interprétation. Dans les Synoptiques, la tristesse décrite par λύπη, λυπεῖν a quelquechose de désespéré et d'irrémédiable (cf. Matt 14.9; 18.31; 19.22 par.; 26.22; Lc 22.45), alors que chez Jean, c'est une peine déjà transcendée par la lumière de la résurrection, une tristesse qui doit se changer en joie (Jn 16.20-22)[1]. La tristesse de Pierre prend un sens positif si la triple question de Jésus est comprise comme une mise à l'épreuve de l'amour de Pierre en vue du ministère difficile qui lui sera confié:

----

(1) C'est aussi le sens de la tristesse chez Paul, qui rapproche volontiers χάρα de λύπη (II Cor 2.3; 6.10; 7.8ss.; Phil 2.27ss.; cf. Héb 12.11; I Pi 2.19); ainsi BULTMANN, art. λύπη in TWNT IV, p.321-324.

"Or ceux qui doyvent prendre la charge de gouverner l'Eglise, sont enseignez enla personne de S.Pierre de ne s'esprouver point légèrement, ains s'examiner au vif pour sentir quel zèle ils ont, afin qi'ils ne recullent en arrière, ou qu'ils ne défaillent au milieu de leur course" (CALVIN, p.330).

Qu'il y ait [redacted] rappel ou non du reniement, en définitive, le but de cepassage n'est pas de mettre en doute, mais d'affirmer l'amour de Pierre pour son Maître (BARRETT).

Passons maintenant au second élément des v.15-17; la charge de berger confiée à Pierre.

On retrouve l'alternance de synonymes caractéristique de ces versets (cf. supra, p.129). βόσκειν signifie "paître", au sens de "pourvoir à la nourriture"; ποιμαίνειν exprime plus largement l'ensemble des soins que le berger (ποιμήν) voue à son troupeau: le conduire, le surveiller, le nourrir (GODET, BONNET). ποιμαίνειν est utilisé ailleurs dans le NT au sens métaphorique de "diriger une communauté" (Mat.2.6; Ac 20.28; I Pi 5.2; Apoc 7.17). Ces deux verbes sont utilisés ici comme synonymes et peuvent être traduits l'un comme l'autre par "paître" (BAUER; BOISMARD, p.486; BULTMANN,p.551 n.6; BARRETT).

. La variété des termes ἀρνία (v.15) et προβάτια (v.16,17)[1] a été plus exploitée par les commentateurs: le sens qu'on donne à ces termes détermine directement l'interprétation du ministère que Jésus a solennellement confié à Pierre. On peut en effet imaginer qu'une certaine classe de membres de

----

(1) Certains manuscrits portent la leçon πρόβατα dans un ou plusieurs de ces versets (BOISMARD, p.486 n.4): cette variante provient sans doute d'une assimilation au chapitre 10 (BARRETT). GODET lit: ἀρνία - πρόβατα - προβάτια , et donne à chaque terme un sens légèrement différent. MERX (cité par BULTMANN, p.551 n.6) traduit ainsi: Lämmer - Schafe - Böcke, soit: les enfants, les femmes et les hommes de la communauté (cf. J. JEREMIAS, art. ἀρνίον in TWNT I, p.344 n.4).

l'Eglise est figurée par chacun de ces substantifs: du côté protestant, on insiste sur la diversité des brebis confiées à Pierre (GODET, BONNET, HOSKYNS, LÜTHI), du côté catholique, on ordonne cette diversité en hiérarchie (WIKENHAUSER, et surtout CORNELIUS A LAPIDE et P.SCHANZ, cités et combattus par HOSKYNS).

GODET et BONNET comprennent ἀρνία (agneaux) comme une expression de la faiblesse du troupeau; LÜTHI applique ce terme à la jeunesse dans l'Eglise, que ce verset recommanderait particulièrement aux soins du pasteur. Dans ce sens, STRACK-BILLERBECK (II,p.587) cite un commentaire midrashique à Nb 27.15ss: Moïse confie à son successeur Josué le peuple d'Israël comme "des agneaux encore jeunes et insoumis"[1]. ἀρνία pourrait alors évoquer les nouveaux convertis.

En dehors de Jn 21.15, ce terme n'apparaît que dans l'Apocalypse (29 fois), où il figure le Christ victorieux: dans ce contexte, il ne signifie pas l'agneau de Dieu livré sans défense au sacrifice[2], mais le bélier jeune et vigoureux qui marche à la tête du troupeau[3]. S'il fallait comprendre dans le même

----

(1) "In jener Stunde sprach Mose zu Josua: Josua, dieses Volk, das ich dir übergebe, übergebe ich dir nur als Böcklein und Lämmer, nur als zarte Kinder, die sich noch nicht mit den Gebotserfüllungen befasst haben, die noch nicht zu Böcken geworden sind".

(2) Il faut distinguer ἀρνίον de ἀμνός (Jn 1.29), qui désigne l'agneau des sacrifices (BULTMANN, p.66 n.3; cf. STRACK-BILLERBECK II, p.368).

(3) "C'est une traduction courante mais inexacte que celle qui rend le mot ἀρνίον par "l'Agneau". Le mot ἀρνίον est, il est vrai, un diminutif de ἀρήν qui signifie le bélier, mais, au Ier siècle, ἀρήν était tombé en désuétude et on n'employait plus que ἀρνίον. Comme l'a montré SPITTA, l'image employée dans l'Apocalypse a son origine dans la tradition juive (Hénoch, Testament des 12 Patriarches). Elle n'évoque pas l'idée d'un faible animal qui souffre sans pouvoir se défendre, mais celle d'une bête pleine de force et d'ardeur qui marche à la tête du troupeau, le conduit et le défend" (GOGUEL, Naiss. Chr., p.404 n.1; repris par BRÜTSCH, Clarté de l'Apocalypse, 1955, p.78 n.22). BULTMANN rejette cette idée (p.66 n.3). Relevons avec BOISMARD (p.486 n.5) que dans la langue populaire, le diminutif en -ιον (ἀρνίον, προβάτιον) a souvent perdu sa valeur de diminutif (ainsi J.JEREMIAS, art. ἀρνίον in TWNT I, p.344s.).

sens ἀρνία en Jn 21.15, ce terme pourrait figurer les chefs de communauté. L'exégèse catholique de WIKENHAUSER, qui applique ἀρνία aux autres apôtres, placés ainsi par Jésus sous l'autorité monarchique de Pierre, pourrait s'appuyer sur cette interprétation.

Mais au lieu de chercher des sens différents à ἀρνία et προβάτια, nous pensons que leur alternance, de même que celle des verbes φιλεῖν et ἀγαπᾶν, εἰδέιν et γινώσκειν, βόσκειν et ποιμαίνειν, n'a pas d'autre sens que de rompre la monotonie des répétitions. Il n'y a donc pas lieu de distinguer plusieurs sortes de chrétiens que désigneraient les différents termes ἀρνία, προβάτια (πρόβατα): par trois fois Jésus a confié à Pierre la même charge de paître ses brebis (ainsi SAUER, DURAND;BOISMARD, p.486; BULTMANN, p.551 n.6; BARRETT). Comme προβάτια, le diminutif ἀρνία exprime la tendresse avec laquelle Jésus prend soin de son Eglise[1].

Quelles"brebis"ont été confiéesà Pierre? Selon DARBY, Jésus confie à Pierre les brebis qu'il connaissait déjà: celles de la maison d'Israël (Pierre sera en effet l'apôtre de la circoncision). Selon S. AUGUSTIN, les brebis représentent les élus, de même que les poissons pris dans le filet jeté à droite (cf. supra p.78s.), par opposition aux "boucs" placés à gauche du Fils de l'Homme lors du jugement (Mat 25.31ss.): l'Eglise confiée à Pierre se compose de membres prédestinés au salut. Dans un sens très johannique (cf. 10.3s.;13.1), CALVIN a repris cette interprétation: Jésus ne donne pas à Pierre" la charge de paistre indifféremment toutes sortes de gens, mais seulement ses agneaux ou brebis" (p.330).

Selon l'interprétation catholique, Jésus, au moment où il retourne au Père remet à Pierre la direction de toute son Eglise: Pierre est appelé à

----

(1) "Gemeint ist mit meine Lämmer: die Gemeinde als Gegenstand der liebevollen Fürsorge Jesu" (J.JEREMIAS, art. ἀρνίον in TWNT I, p.345).

succéder au Christ comme grand berger des brebis[1]. Pierre reçoit un ministère "super-apostolique"[2].

A cette interprétation trop complaisante, S. AUGUSTIN (cité par JEANNERET, p.9) apporte un correctif appréciable, en rappelant très justement que Pierre devra paître les brebis comme étant celles du Christ (τὰ προβάτιά μου) et non les siennes[3]. Le Christ glorifié n'a pas démissionné de sa place de Chef de l'Eglise au profit de Pierre !

Em quoi consiste la charge de paître les brebis de Jésus ? Dans plusieurs textes du NT, seul le Christ apparaît comme Berger (Mat 2.6; 25.32; 26.31 par.; Jn 10.2-5;11-18,25-30; Héb 13.20; I Pi 2.25; Apoc 7.17), souvent en référence à l'image messianique de l'AT (par ex. Es 40.11; Ez 34.23; 37.24; Mi 5.1)[4]. Comment le passage s'est-il fait de l'idée du Christ, seul Berger (Jn 10.16), à celle de bergers humains? Le troupeau figure le peuple de Dieu: Israël dans l'AT, l'Eglise dans le NT. Quand cette image a été appliquée à l'Eglise locale, dans la seconde moitié du Ier siècle, les chefs de communauté ont été appelés ποιμένες (Eph 4.11). Paul dit aux anciens (πρεσβύτεροι) d'Ephèse: "Prenez garde à vous-mêmes, et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques (ἐπισκόπους), pour paître (ποιμαίνειν) l'Eglise du Seigneur, qu'il s'est acquise par son propre sang" (Ac 20.28; cf. I Pi 5.2s.)*. "Ainsi donc les trois termes d'ancien, d'épiscope et de pasteur désignent tous trois une seule et même charge" (D'ESPINE, Les Anciens, 1944, p.19).

----

(1) WIKENHAUSER cite l'explication du Concile de Vatican I à propos de ces versets: "Dem einen Simon Petrus hat Jesus nach seiner Auferstehung die Juridiktion des Obersten Hirten und Leiters über seine ganze Herde übertragen" (p.351; c'est nous qui soulignons).

(2) "Oberapostel" (GAECHTER, p.21); "Pastor pastorum" (STAUFFER, TNT, p.15).

(3) De même en Mat 16.18, Jésus dit à Pierre: "Je bâtirai mon Eglise" (cf. I Pi 5.2: "Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié").

(4) Cette image, courante dans l'ancien Orient comme dans le monde hellénistique (cf. BRAUN, p.189 n.2), n'a pas que l'AT pour arrière-fond, elle peut avoir emprunté certains éléments à la gnose mandéenne; cf. les excursus de BAUER (p.142): Hirtenrede und Hirt; de BULTMANN (p.277-282): Das Hirtenbild; et de WIKENHAUSER (p.199s.): Das Hirtenbild des Johannesevangeliums; et J.JEREMIAS, art. ποιμήν in TWNT VI, p.493.

La littérature qumrânienne offre un parallèle qui peut éclairer de façon intéressante le ministère du "pasteur": le Document de Damas nomme le chef de la communauté "berger du troupeau" et lui attribue la triple charge de prêcher la parole, d'expliquer l'Ecriture et d'exercer la discipline ecclésiastique (cité par CULLMANN, Pierre, p.56). Les Pères apostoliques (depuis IGNACE et CLEMENT ROMAIN) ont appliqué le titre de "berger des brebis" au chef de la communauté, qui allait devenir l'évêque, mais toujours en tant que responsable de l'Eglise locale (cf. BULTMANN, p.279 n.2; PREISKER-SCHULZ, art. πρόβατον in TWNT VI, p.692).

Avec raison, J.JEREMIAS (art. ποιμήν in TWNT VI, p.497) note que, dans aucun parallèle connu, le ministère du "pasteur" humain ne consiste à diriger l'ensemble de l'Eglise, comme le voudrait l'exégèse catholique romaine. Jésus reste le seul Berger de son Eglise universelle. Au niveau du NT, la charge de "paître les brebis" ne s'étend qu'à l'Eglise locale, tout au plus régionale[1].

Ce ministère comporte-t-il également un aspect missionnaire (HOSKYNS; CULLMANN, Pierre, p.56)? Cette interprétation serait valable si l'on pouvait prouver que les préoccupations de Jn 21.15ss. se situent au même niveau que celles de Jn 10.16: "J'ai encore d'autres brebis... il faut que je les amène" (ainsi BULTMANN, p.292, qui attribue ce verset au même rédacteur). Mais nous doutons qu'un tel intérêt missionnaire soit présent dans notre passage: pourquoi dans ce cas le rédacteur du chapitre 21 aurait-il abandonné le thème

----

(1) Pendant tout le premier siècle, les Eglises locales, même voisines, n'ont eu aucun lien organique entre elles; l'autorité des apôtres suppléait à ce manque de lien (G.DIX, Le ministère dans l'Eglise ancienne, 1955, p.115); ce n'est que vers la fin du Ier siècle (époque probable de la publication du 4me évangile) que l'épiscope succède à l'apôtre en exerçant un "apostolat" régional: ainsi en Asie mineure, Jean l'Ancien prétend contrôler l'activité de Diotrèphe (cf.III Jn), sans doute le chef de l'Eglise locale à laquelle il destine son épître (G.DIX, op.cit., p.106s.). A notre avis c'est à ce niveau des problèmes de la succession aux apôtres que se comprennent le mieux les intentions du rédacteur de Jn 21: dans ce chapitre, la question est résolue, non dans le sens d'une succession institutionnelle, mais par le recours au témoignage apostolique (v.24; -cf. CULLMANN, Pierre, p.198ss.).

typiquement missionnaire de la pêche, pour lui substituer à partir du v.15 celui, plus ecclésiastique, du troupeau ? Ce n'est plus une vocation d'apôtre (pêcheur d'homme, cf. Lc 5.10 par.) que Pierre reçoit ici - il l'avait déjà reçue avec les autres disciples, cf. Jn 20.23 - mais un ministère de direction de l'Eglise: "La tâche spécifique du berger n'est pas de constituer le troupeau, mais de le paître" (D'ESPINE, Les Anciens, 1944, p.14). Ce passage des intérêts missionnaires aux intérêts institutionnels marque un tournant décisif dans le christianisme de la fin de Ier siècle (cf. supra, p.36).

Le contexte historique nous interdit de penser qu'à la fin du Ier siècle, il était déjà question d'un primat dans l'Eglise[1] tel que le conçoivent les théologiens catholiques. On ne peut pas s'appuyer sur Jn 21.15-17 pour déclarer que la primauté romaine est "conforme à l'enseignement des Ecritures, comme l'Eglise l'a toujours compris" (constitution Pastor aeternus,1, du Concile de Vatican I, cité par DURAND, p.529).

Cependant nous devons reconnaître que, dans l'entretien solennel des v. 15-17, Jésus s'est adressé seulement à Pierre. Comment faut-il comprendre ce fait ? Les diverses interprétations dépendent du rapport qu'on établit entre les deux éléments: mise à l'épreuve et mise en charge de Pierre.

L'exégèse protestante insiste volontiers sur le premier élément: Pierre seul a renié son Maître, il est donc normal que lui seul soit pris à partie par Jésus (BONNET, STRAHTMANN). La pointe de la scène se trouve ainsi dans la réhabilitation de Pierre à la suite de son reniement. La mission qu'il reçoit n'a rien de particulier, elle est celle de tous les apôtres (cf.20.23).

----

(1) Ce souci n'apparaîtra qu'avec la querelle pascale, dans la seconde moitié du IIe siècle (cf. BRAUN, p.211ss.,216 n.2,337; CULMANN, Pierre, p.209).

A travers la personne de Pierre, elle est adressée à tous les disciples (GODET,HOSKYNS, STRAHTMANN), à tous les ministres de tous les temps (CALVIN, LÜTHI) et même, à la limite, à tous les chrétiens (DARBY).

A l'opposé, l'interprétation catholique met l'accent sur le second élément. Il importe peu de savoir si ce passage rappelle ou non le reniement[1]; la pointe réside dans la charge de berger du troupeau que Jésus confie solennellement à Pierre seul. Cette mission ne fait pas double emploi avec les pouvoirs de discipline ecclésiastique conférés à tous les apôtres (20.23); elle les présuppose, mais implique un ministère particulier à Pierre, celui de chef de l'Eglise: au moment où Jésus revient au Père, il transmet à Pierre la direction de son Eglise universelle (MOLLAT, WIKENHAUSER, FEUILLET, p.22; SCHNACKENBURG, p.58).

Ces deux positions extrêmes ont le tort d'ignorer pratiquement le rapport qui existe entre les deux éléments. Une juste interprétation ne devrait négliger ni la mise en question, ni la solennelle mise en charge de Pierre. Contrairement à GAECHTER (p.15s.) qui pense que les deux éléments ne se conditionnent pas réciproquement, nous sommes d'avis que la profession d'amour de Pierre est une condition du ministère auquel il sera appelé[2]: c'est parce que Pierre peut répondre affirmativement à la triple question de Jésus qu'il peut être placé à la tête du troupeau (BARRETT)."Ceux donc qui sont appelez pour gouverner l'Eglise, qu'ils se souviennent que s'ils veulent exercer leur office sainctement,et ainsi qu'il appartient, il faut

----

(1) Citons quelques arguments couramment invoqués dans ce sens (cf. par ex. GAECHTER, p.17s.): Pierre n'a pas été le seul à abandonner son Maître; il avait déjà été pardonné avec les autres disciples (20.19ss.); son reniement ne lui avait d'ailleurs pas fait perdre sa qualité d'apôtre (Lc 22.32).

(2) Il nous paraît regrettable que les liturgies de consécration, dont certaines prévoient une profession de foi, ne fassent pas place à la question du Seigneur: "M'aimes-tu?". A notre connaissance, seule la Liturgie genevoise (1946) prévoit,parmi les lectures possibles, Jn 21.16, suivi de 10.11s., pour l'installation d'un pasteur.

qu'ils commencent par l'amour de Jésus-Christ" (CALVIN, p.329).

Est-il légitime d'étendre ce ministère à d'autres qu'à Pierre ? La théologie catholique le réserve aux seuls successeurs de cet apôtre, mais rien dans notre texte n'indique cette orientation. Puisque la tâche de paître le troupeau de Dieu a été confiée à d'autres hommes (cf. Ac 20.28; I Pi 5.2-4), il nous semble que les paroles de Jésus à Pierre peuvent être adressées à tous ceux qui ont charge d'âmes dans l'Eglise [1].

----

(1) Nos liturgies appliquent sans problème aux ministres de notre temps les recommandations personnelles de Paul à Timothée au sujet de son ministère.

Verset 18.

En vérité, en vérité, je te le déclare: quand tu étais jeune, tu te ceignais toi-même et tu allais où tu voulais; mais quand tu seras vieux, tu étendras tes mains, et un autre te ceindra et te mènera où tu ne voudras pas.

WELLHAUSEN (cité par WILKENS, p.161 n.599) et GOGUEL (Intr., p.303s.) considèrent les v.18 et 19a comme un développement tardif du v.19b, celui-ci faisant à l'origine directement suite aux v.15-17. Mais, comme le remarquent BULTMANN (p.552 n.4) et WILKENS (p.161 n.599), pourtant habitués à découper les textes, aucun lien interne entre les v.17 et 19b n'appuie ce rapprochement. Le v.19b fait aussi bien suite aux v.18-19a; il n'y a donc pas de raison de les retrancher du texte.

L'adverbe ἀμήν est une transcription grecque de l'hébreu אמן (en vérité). Les évangiles le placent dans la bouche du Christ pour introduire une parole solennelle[1], toujours avec le verbe λέγειν (BOISMARD, p.480). Dans le 4me évangile, l'expression est toujours redoublée (25 fois): ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι (ὑμῖν): mais ce trait caractéristique à Jean peut avoir été imité par l'auteur du chapitre 21 et n'a donc aucune valeur probante en faveur de la johannicité de ce chapitre (BARRETT). Lorsque le Christ johannique prononce ce double ἀμήν, c'est pour prévenir un doute possible dans l'esprit de l'auditeur (GODET) devant une affirmation incroyable (3.3; 14.12; 16.23), décisive (5.24; 6.47; 8.51), scandaleuse (12.24; 13.21; 16.20) ou polémique (6.26; 8.34,58; 10.1,7). Avec le double ἀμήν, le verbe λέγειν a toujours un sens fort: affirmer, avertir, déclarer. Ici l'expression introduit une nouvelle indésirable pour Pierre (cf. 13.16; 15.20).

----

(1) Selon SCHLIER (art. ἀμήν in TWNT I, p.340s.), ἀμήν introduit des paroles du Christ que l'Eglise primitive considérait comme authentiques: à travers cet amen, c'est l'Eglise qui affirmait "c'est vrai".

L'adjectif νεώτερος n'a pas forcément un sens comparatif et peut signifier "adolescent", "jeune homme"[1] (cf. Ac 5.6; I Tim 5.1; Tit 2.6; I Pi 5.5).

Selon BULTMANN, la prophétie adressée à Pierre aurait pour base un proverbe populaire: "Les jeunes vont où ils veulent, les vieux doivent se laisser conduire" (cf. CULLMANN, Pierre, p.76). Ce n'est pas impossible; mais ce proverbe a dû être passablement transformé et étendu pour s'appliquer au cas de Pierre (BARRETT).

Le verbe ζωννύναι (ceindre) est synonyme de διαζωννύναι (cf. ad v.7, supra, p.86): il implique la double idée de passer son vêtement, d'où au sens large s'habiller, et d'attacher sa ceinture. Faut-il voir dans ce verbe une allusion au tempérament indépendant de Pierre qui, laissant les autres disciples dans la barque (v.7), s'était ceint et jeté à l'eau (GODET, HOSKYNS, STRAHTMANN)? Il serait plus juste de faire le rapprochement dans l'autre sens: c'est sans doute pour préparer la prophétie de martyre de Pierre que le rédacteur du chapitre 21 a introduit au v.7 le verbe διαζωννύναι (ECKHARDT, p.103).

Le sens de l'expression ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου (tu étendras tes mains) est très discuté. On l'a souvent comprise comme l'annonce précise du genre de mort que Pierre subirait: depuis les Pères de l'Eglise, l'ἔκτασις τῶν χειρῶν désigne de façon typique la crucifixion (BAUER; E.FUCHS, art. ἐκτείνω in TWNT II, p.461; LIGHTFOOT, BARRETT). Ainsi déjà TERTULLIEN écrivait: "Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur" (Scorpiace 15, cité par CULLMANN, Pierre, p.76 n.3)[2]. Le verbe ζωννύναι prend ici le sens figuré d'attacher:

----

(1) BAUER et BARRETT notent cette traduction du Ps 36.25 dans la LXX: νεώτερος ἐγενόμην καὶ γὰρ ἐγήρασα.

(2) ORIGENE (cité par CULLMANN, Pierre, p.104) et THEODORE DE MOPSUESTE (cité par BAUER et HOSKYNS) vont trop loin en précisant que Pierre a été crucifié la tête en bas: nous entrons dans le domaine de la légende !

les criminels étaient en général attachés à la croix au moyen de cordes (LIGHTFOOT, BARRETT)[1].

Contre cette interprétation, GODET, BULTMANN et WIKENHAUSER élèvent une objection: s'il s'agit vraiment de la crucifixion, pourquoi le texte parle-t-il d'abord d'être attaché et d'étendre les bras, et ensuite seulement d'être emmené au lieu indésirable du supplice? BAUER donne l'explication suivante: le condamné était d'abord attaché à la croix (ou plus exactement à sa partie transversale, le "patibulum"), et ensuite il était ainsi conduit les mains étendues jusqu'au lieu d'exécution.

Plusieurs auteurs ne se satisfont pas de cette réponse et considèrent plutôt que les paroles du v.18 se rapportent à l'arrestation de Pierre, marquant le début de son martyre: il devra tendre ses mains sans résister, pour se laisser attacher et emmener en captivité par ceux qui viendront l'arrêter[2] (GODET; WELLHAUSEN, cité par WILKENS, p.161 n.599; HOSKYNS). GRASS (p.83 n.5; ainsi OEPKE, art. ζώνη in TWNT V, p.306) appuie cette interprétation par le passage d'Ac 21.11: Agabus prédit l'arrestation de Paul en se liant pieds et mains avec la ceinture de l'apôtre.

Pour certains exégètes enfin, "étendre les mains" ne se rapporte ni à l'exécution, ni à l'arrestation de Pierre: cette expression caractérise simplement la marche hésitante du vieillard qui cherche un appui[3].

----

(1) Il n'est pas certain que Jésus ait été cloué à la croix. L'idée des clous peut remonter notamment au Ps 22.17; elle a pu naître aussi de la valeur théologique qu'on a attribuée peu à peu au sang de Christ; les traces des clous (Jn 20.25) font partie de la démonstration antidocétiste (Jn 20.20 ne parle encore que des "mains", qui pouvaient aussi bien porter la trace des cordes).

(2) C'est sans doute à partir de cette idée que plusieurs manuscrits portent la leçon secondaire "d'autres (ἄλλοι) te ceindront et te mèneront".

(3) "Das Bild malt die Hilflosigkeit des Greises, der die Hände tastend nach einem Halt bzw. nach dem Führer ausstreckt" (BERNARD, cité par BULTMANN, p.552 n.6).

ζωννύναι doit alors être compris dans son sens large "s'habiller": il exprime, dans le début du verset la liberté de mouvement, la vie indépendante que Pierre menait dans sa jeunesse, et dans la seconde partie la renonciation à cette liberté (ainsi CALVIN[1], BULTMANN, WIKENHAUSER). Dans le proverbe à la base de cette parole (hypothèse de BULTMANN, cf. supra, p.141), "un autre" (ἄλλος) ne signifie personne de précis, mais simplement une volonté étrangère[2]. Pour Pierre, cette volonté à laquelle il doit sacrifier la sienne (ὅπου οὐ θέλεις) correspond en définitive à celle de son Maître, qu'il doit suivre désormais (v.19b).

On peut tenir pour certain que la prédiction du martyre de Pierre est une prophétie "ex eventu": notre passage parle de ce martyre comme d'un fait connu (GODET, STRAHTMANN, WIKENHAUSER), et peut donc le faire simplement par allusion. Nous sommes en droit de penser que le v.18 ne se borne pas à parler en termes vagues de la soumission future de Pierre à son Seigneur, mais qu'il se réfère au souvenir que Pierre était mort crucifié.

----

(1) "Je pense qu'il comprend simplement toutes les opérations externes, par lesquelles un homme se reigle, et toute sa vie" (p.331).

(2) Il n'y a pas lieu de voir dans cet "autre" une autorité supérieure à Pierre dans l'Eglise: Jacques (hypothèse de DELAFOSSE, citée et combattue par BULTMANN, p.552 n.6) ou le disciple bien-aimé. Cette dernière idée pourrait se défendre, si l'on admet que le Bien-aimé est identique à "l'autre disciple" de Jn 18.15s.; 20.3,4,8 (cf. art. ἄλλος de BÜCHSEL in TWNT I, p.264s.); mais le texte devrait ajouter μαθητής pour appuyer cette interprétation.

Verset 19.

Or il dit cela pour signifier par quelle mort Pierre devait glorifier Dieu. Et sur ces paroles, il lui dit: Suis-moi.

Le v.19a introduit avant la fin des paroles de Jésus une réflexion de l'auteur sur ce qui vient d'être dit, très semblable aux remarques du 4me évangéliste: la même formule initiale τοῦτο δὲ ἔλεγεν (or il dit cela) se retrouve en 2.21; 6.6; 7.39; 11.51; 12.33 (cf. BULTMANN, p.157 n.1).

Le verbe σημαίνειν (faire connaître, prédire au moyen d'un signe) était un terme technique dans l'Antiquité pour introduire l'explication des oracles (BAUER; BOISMARD, p.480; BULTMANN, p.331 n.4). Dans le 4me évangile, ce verbe n'est utilisé qu'à deux autres places, et dans le même sens, lorsque Jésus prédit sa mort (12.33; 18.32)[1]. La comparaison entre ces deux passages et notre verset montre un parallélisme frappant, non seulement de la forme du verbe, mais de toute la formule:

12.33: τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνῄσκειν.
18.32: ὁ λόγος... ὃν εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνῄσκειν.
21.19: τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει[2] τὸν θεόν.

Dans les deux premiers passages, le contexte montre qu'il s'agit de la mort sur la croix: on peut voir là un indice de plus que la mort prédite à Pierre sera la crucifixion (BONNET, STRAHTMANN, LIGHTFOOT, BARRETT; cf. STRACK-BILLERBECK, II p.572).

----

(1) Dans la pensée juive, aucun homme ne pouvait connaître le jour de sa mort; le verbe σημαίνειν devrait marquer la divinité de Jésus, seul avec Dieu à connaître d'avance quelle sera sa fin et celle de l'un de ses disciples (RENGSTORF, art. σημαίνω in TWNT VII, p.263s.).

(2) BULTMANN (p.553 n.2) note que le futur δοξάσει équivaut à ἤμελλεν δοξάζειν: le parallélisme des formules n'en paraît que plus frappant.

Mais il se peut aussi que l'expression ποίῳ θανάτῳ (par quelle mort) désigne simplement <u>le martyre</u> par opposition à la mort naturelle, sans spécifier le genre du supplice (CALVIN[1], GODET, BULTMANN, LÜTHI).

L'expression δοξάζειν τὸν θεόν (glorifier Dieu) appartient à la terminologie du martyre (cf. I Pi 1.7; 4.16; ainsi BAUER; BULTMANN, p.553 n.3; CULLMANN, <u>Pierre</u>, p.76, 83). Le verbe δοξάζειν est johannique (22 fois dans le 4me évangile), mais BOISMARD (p.500) fait observer que Luc seul utilise l'expression δοξάζειν τὸν θεόν (8 fois, cf. en particulier: Lc 2.20; 5.25,26; 23.47). Dans le 4me évangile, la gloire du Père et la gloire du Fils ne font qu'un: par sa mort sur la croix (élévation), le Christ johannique glorifie son Père en même temps qu'il est lui-même glorifié (13.31; 17.1). La mort de Jésus a été un acte par lequel Dieu a révélé sa gloire; par sa mort dans la foi et dans l'obéissance (cf. 15.8), Pierre à son tour pourra glorifier Dieu (BARRETT).

Que savons-nous <u>historiquement</u> du martyre de Pierre? CULLMANN (<u>Pierre</u>, p.61-137) le considère comme à peu près certain: des indices permettent de supposer qu'il est mort à Rome, probablement crucifié, lors de la persécution de Néron (64); mais nous n'en avons aucune preuve absolue. K.HEUSSI (<u>War Petrus in Rom?</u>, 1936, cité par CULLMANN) doute que Pierre soit mort martyr. C'est négliger la valeur du témoignage de Jn 21.18s.: "S'il n'est pas possible de considérer cette prophétie comme prouvant l'historicité du martyre de Pierre, on ne peut cependant pas non plus démontrer que les v.18 et 19 sont destinés à en faire admettre la légende" (CULLMANN, <u>Pierre</u>, p.77 n.1, citant BULTMANN, p.553 n.3).

L'ordre de Jésus à Pierre ἀκολούθει μοι (suis-moi) met fin à l'entretien,

----

(1) "Au reste, quant à la façon de la mort de S.Pierre, il vaut beaucoup mieux l'ignorer, qu'adjouster foy à des fables douteuses" (p.331).

interrompu par la remarque du v.19a. Au niveau de la scène[1], ce verbe permet à l'auteur d'enchaîner avec les versets suivants en donnant à Pierre l'occasion de se retourner et d'apercevoir le disciple bien-aimé (GODET, BULTMANN). Mais le sens d'ἀκολουθεῖν déborde largement le cadre immédiat de la scène.

Dans les évangiles, en particulier chez Jean, le verbe ἀκολουθεῖν exprime toujours l'attachement du disciple à la personne de Jésus[2]. Or la condition du disciple est d'encourir le même sort que son Maître (15.20): Pierre doit comprendre à travers cet ordre qu'il suivra Jésus jusque dans la mort (13.36).

Certaines interprétations étendent l'image du berger (v.15-17) au martyre (cf. Jn 10.11ss.; Ac 20.29s.): "Il est nécessaire que tous ceux qui entreprennent la charge de paistre, soyent préparez à la mort: comme de faict ils n'ont point seulement affaire avec des brebis, mais aussi avec des loups" (CALVIN, p.330, repris par JEANNERET)[3].

Quelques auteurs voient dans la destinée de Pierre une parfaite "imitatio Christi": de même que le bon Berger avait donné sa vie pour ses brebis, l'apôtre installé à la tête du troupeau sera mis à mort (DARBY, DURAND, HOSKYNS, STRAHTMANN, MOLLAT; FEUILLET, p.22s.). L'idée est mal choisie: "Il ne s'agit pas tant d'une imitation du Christ, car la différence entre le Maître et le disciple demeure constamment marquée, que d'un engagement total de la personne à son service" (P.BONNARD, L'Evangile selon Saint Matthieu, 1963, p.288 n.2, à propos du même ordre ἀκολούθει μοι en Mat 19.21). Comprenons avec CALVIN

----

(1) Quelques exégètes se demandent où Jésus voulait entraîner Pierre. BONNET: à l'écart des autres disciples, pour prolonger l'entretien de façon plus personnelle - dans ce sens l'invitation se lirait mieux au début du v.15. Supposition fantasque, GODET propose: à l'endroit où Pierre devrait bientôt rassembler tous les croyants en vue de l'apparition rapportée en I Cor 15.6.

(2) FEUILLET (p.109s.) donne de nombreuses références; cf. également l'art. ἀκολουθέω de KITTEL (TWNT I, p.214s.) et les remarques qu'en a tirées P.BONNARD, (L'Evangile selon Saint Matthieu, 1963, p.288 n.2). Les deux sens que BULTMANN (p.261 n.6) distingue dans le 4me évangile: "croire" (8. 12; 10.4,27s.) et "s'associer au destin de Jésus" (12.26; 13.36s.) sont en réalité si proches qu'ils peuvent être compris simplement comme deux aspects complémentaires de la même condition de disciple.

(3) Cf. dans ce sens une prédication de KALTENRIEDER (L'actualité missionnaire, 1964/2, p.41s.): "paître les brebis", c'est voir des agneaux et des brebis [illegible]mment il n'y a que des loups, sachant qu'ils seront transformés par l'Evangile.

que c'est plutôt la victoire du Christ que l'example de sa mort qui permettre à Pierre d'affronter le martyre: "Or ceci seul adoucit grandement toute l'aigreur fascheuse qui est en la mort, quand le Fils de Dieu se présente devant nos yeux avec sa résurrection bien-heureuse, laquelle est nostre triomphe contre la mort" (p.331).

Quelle est la relation entre la prédiction du martyre [redacted] à Pierre (v.18-19) et le début de son entretien avec Jésus (v.15-17)? Cette relation est diversément comprise, selon l'interprétation qu'on a pu donner des v.15-17 (cf. supra, p.137s.).

Si l'on y voit la réhabilitation de Pierre, on sera tenté de comprendre le martyre comme la <u>réparation</u> des fautes passées: Pierre avait manqué l'occasion de confesser sa foi dans la cour du grand prêtre, il lui sera donné la possibilité de se racheter en mourant pour le Seigneur (DARBY, GODET[1]).

Si l'on ne voit dans les v.15-17 que la collation de la primauté à Pierre, le martyre risque d'être compris comme le couronnement glorieux de son ministère (BOUYER): Pierre, ayant désormais acquis la force de caractère qui lui faisait autrefois défaut (13.36ss.), est maintenant en mesure de faire à Dieu l'<u>offrande</u> de sa vie, qu'il donnera à son tour pour ses brebis (cf. 10.11).

----

(1) GODET comprend dans le même sens la transition entre Ac 9.15 et 16: Paul aura à souffrir pour le Seigneur, dans la mesure des persécutions qu'il a infligées à son Eglise. - La transition est en effet assez semblable, mais l'interptétation de GODET est erronée: pour Paul comme pour Pierre, les souffrances pour Christ sont la conséquence du renoncement à soi-même (Mat 16.24; Jn 12.25) et de l'acceptation qu'"un autre les mène".

Ces deux interprétations qui semblent s'opposer aboutissent en réalité à la même idée: le martyre aurait une valeur (réparatrice ou propitiatoire) aux yeux de Dieu[1]. Cette idée est contraire à la pensée johannique : de même que la maladie (11.4) et, d'une manière générale, la vie de chaque chrétien (15.8; cf. Mat 5.16; I Pi 2.12), le martyre n'a pas d'autre fin que la gloire de Dieu. "Si les Papistes eussent considéré ceste fin en la mort des Martyrs du Fils de Dieu, ils n'eussent jamais songé ceste invention détestable et remplie de sacrilége, Que la mort d'iceux sert à appaiser l'ire de Dieu, et à payer la ranceon pour les péchez" (CALVIN, p.331).

Comme BULTMANN l'a très bien vu, c'est la mort de Jésus (glorification) qui donne son sens à la mort du croyant: "Nicht heroische Hingabe des Lebens macht den Tod zum Märtyrertod, sondern der Glaube, dass der Tod die Teilhabe am Schicksal Jesu und damit an seinem Siege über die Welt ist" (p.461 n.4). Parce que Jésus a marqué lui-même le chemin de la gloire (14.6), l'homme peut le suivre - et ne peut que le suivre. Le martyre de Pierre ne peut être qu'un acte d'obéissance à l'appel de Jésus: "Suis-moi" (cf. BONHOEFFER, Le prix de la grâce, 1962, p.30).

Le martyre doit donc être compris non comme un privilège désirable, mais comme une conséquence possible et normale de la condition de disciple du Crucifié (cf. Jn 15.20; I Pi 4.11ss.). Suivre Jésus, que cela signifie ou non le martyre, c'est se renier soi-même pour une complète obéissance (BARRETT).

----

(1) Le NT n'exalte pas encore le martyre comme le feront les théologiens à partir du second siècle: il exhorte seulement à la patience et à la persévérance (ὑπομονή) dans les persécutions (Mat 10.22; Rom 12.12; I Thess 1.4; Héb 12.7; Jc 5.11; I Pi 2.19ss.; Apoc 2.3). IGNACE et HERMAS ont fait du martyre la perfection suprême que pût atteindre un chrétien (BULTMANN, TNT, p.545, 572s.; LIETZMANN, p.257; cf. STRAHTMANN, art. μάρτυς in TWNT IV, p.511ss.). Quant au culte des reliques, il apparaît à la suite du martyre de Polycarpe (CULLMANN, Pierre, p.106).

Verset 20.

Pierre, s'étant retourné, vit venir à leur suite le disciple que Jésus aimait, celui qui, pendant le repas, s'était penché vers la poitrine de Jésus et lui avait demandé: Seigneur, qui est-ce qui va te trahir?

Le verbe ἐπιστρέφειν (se retourner), fréquent dans la LXX et les Synoptiques, n'apparaît pas ailleurs chez Jean, qui le remplace toujours par le verbe simple στρέφειν (1.38; 12.40; 20.14,16)[1]. Au niveau de la scène, ce mouvement permet à l'auteur de déplacer l'attention de la personne de Pierre à celle du disciple bien-aimé; en ce sens il marque simplement une transition, comme en 1.38 (cf. BULTMANN, p.69 n.6). Mais ἐπιστρέφειν signifie également "se convertir" (Lc 22.32; cf. Lc 17.4; Ac 3.19; 9.35; 11.21; 15.19; 26.20; II Cor 3.16): dans ce sens nous pourrions comprendre que Pierre, s'étant converti (v.15ss.) et ayant accepté le martyre, aperçoit les autres disciples qu'il devra affermir. Dans un sens opposé à cette interprétation à l'avantage de Pierre, on pourrait aussi comprendre ἐπιστρέφειν au sens de "se détourner" (Ac 7.42; 13.46; 14.15; Gal 4.9; I Thess 1.9; II Pi 2.21): au lieu de s'appliquer à répondre fidèlement à la vocation qu'il vient de recevoir du Seigneur, Pierre s'en laisse aussitôt détourner par sa curiosité (ainsi CALVIN, HOSKYNS; BERTRAM, art. ἐπιστρέφω in TWNT VII, p.725s.).

BULTMANN (p.553 n.5), WILKENS (p.162 n.600) et déjà WELLHAUSEN (cité par WILKENS, ibid.) suspectent le participe ἀκολουθοῦντα (venant à leur suite)

----

(1) BOISMARD (p.488) oppose en particulier:
Jn 1.38 : στραφεὶς (δὲ) ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας...
Jn 21.20: ἐπιστραφεὶς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ... ἀκολουθοῦντα...
Relevons encore avec BOISMARD qu'en 12.40, Jean cite Es 6.10 d'après la LXX, mais qu'il corrige la forme ἐπιστρέψωσιν (LXX) en στραφῶσιν.

d'être une interpolation[1], parce que contraire au sens de ce passage: Pierre doit suivre Jésus (ἀκολουθεῖν), le disciple bien-aimé doit au contraire demeurer (μένειν). Ce participe est d'ailleurs maladroitement placé après la relative ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ; de plus il manque dans quelques manuscrits.

Mais la présence de ce participe peut aussi s'expliquer dans un sens très johannique: le disciple bien-aimé n'a pas besoin comme Pierre d'un ordre pour suivre Jésus, il le suit déjà naturellement, par intuition (HOSKYNS, LIGHTFOOT; BARRETT, p.488: "instinctively"). Sa supériorité sur Pierre s'était déjà marquée lors de la vocation des premiers disciples, si le Bien-aimé est identique à l'un des deux disciples de Jean-Baptiste qui ont suivi spontanément Jésus (1.38), alors que Pierre a dû être conduit auprès de Jésus (1.41s.). En fait il n'est pas nécessaire de recourir à l'épisode de la vocation: la liberté avec laquelle le disciple bien-aimé se permet d'intervenir est expliquée dans le v.20 par l'intimité particulière dont il jouissait auprès de Jésus (GODET), qui est manifestement rappelée dans l'allusion à la scène du dernier repas.

Quelques exégètes voudraient comprendre que le disciple bien-aimé suit Pierre[2], ce qui indiquerait une dépendance spirituelle de ce disciple par rapport à Pierre (ainsi CULLMANN, Pierre, p.24; STAUFFER, cité et combattu par GRASS, p.88 n.6)[3]. Cette interprétation trop favorable au primat de Pierre

----

(1) Pour ces auteurs, non seulement ἀκολουθοῦντα, mais encore toute la périphrase qui suit (ὃς καὶ ἀνέπεσεν...) est interpolé. A l'origine, le texte devait être: "Pierre, s'étant retourné, vit le disciple que Jésus aimait, et il dit à Jésus...". Pour rétablir l'enchaînement après la périphrase qu'il a ajoutée, l'interpolateur a dû glisser l'expression τοῦτον οὖν ἰδὼν ὁ Πέτρος (v.21), à la place du simple καί qu'il devait lire dans le texte primitif (BULTMANN, p.553 n.5). - Il n'y a pas lieu de retrancher ainsi du texte une phrase parce qu'elle est calquée sur un passage antérieur de l'évangile: ailleurs aussi on retrouve de tels rappels chez Jean (cf. 4.46; 7.23,50; 12.1; 13.33; 15.20; 18.14 etc.).

(2) La traduction de BONNET et de la SYNODALE: "Pierre... vit venir après lui" laisse supposer la même interprétation.

(3) Au contraire dans la course au tombeau entre Pierre et l'autre disciple, il est dit que Pierre, plus lent à courir et à croire, suit seulement ce disciple (20.6), ce qui pourrait signifier une dépendance spirituelle en sens inverse.

(rejetée à juste titre par GRASS) est sans fondement dans le texte, et même contraire au sens figuré du verbe ἀκολουθεῖν, qui a toujours Jésus pour objet (cf. supra, p.146).

Le disciple bien-aimé est caractérisé ici de façon beaucoup plus précise qu'au v.7 (cf. supra, p.82s.), par une périphrase qui rappelle sa situation lors du dernier repas, reprenant les termes mêmes de 13.23-25: c'est lui qui, étant couché à la place la plus proche de Jésus, s'était penché en arrière (ἀνέπεσεν) vers sa poitrine pour lui parler de façon très intime[1] (BARRETT; cf. STRACK-BILLERBECK II, p.559). Dans le récit johannique du dernier repas, la question: Qui est-ce? émanait de Pierre (13.24), et celui-ci avait dû s'adresser au disciple bien-aimé, qui jouissait d'une intimité supérieure auprès de Jésus, pour percer le secret du Seigneur. Même si la périphrase ne le rappelle pas expressément, ce trait particulier au 4me évangile est impliqué dans l'allusion du v.20.

Ce rappel discret nous donne déjà le ton des derniers versets du chapitre 21: au ministère capital, mais limité dans le temps, de Pierre, sera opposé celui, moins éclatant sans doute, mais aussi plus durable, du disciple que Jésus aimait.

----

(1) L'évangile apocryphe de Jean (cité par ECKHARDT, p.40) voit dans ce verset une image de la relation du mystagogue au myste, et le paraphrase ainsi: "Pierre vit le disciple que Jésus aimait et qu'il avait introduit dans ses mystères" (quem in suis mysteriis instituerat).

Verset 21.

En le voyant, Pierre dit à Jésus: Et lui, Seigneur, que lui arrivera-t-il?

La participiale τοῦτον οὖν ἰδών (voyant donc celui-ci) récapitule le verset précédant (BARRETT; cf. une construction semblable en I Jn 1.3).

La construction elliptique οὗτος δὲ τί; que CALVIN traduit littéralement: "Et cestuy-ci, quoy?" (p.332), doit être complétée: τί πείσεται; (que subira-t-il?), ou: τί αὐτῷ συμβήσεται; (que lui arrivera-t-il?) (BARRETT). BAUER indique plusieurs exemples d'ellipses du même genre chez les auteurs grecs.

Pourquoi Pierre s'enquiert-il ainsi du sort du disciple bien-aimé? Certains interprètes comprennent la question dans un sens positif: plein d'intérêt affectueux pour ce disciple qui l'accompagne maintenant à la suite de Jésus, Pierre demande si ce disciple pourra l'accompagner encore dans son ministère futur (cf. Ac 3.1-11; 4.1-22; 8.14,25; Gal 2.9) et jusque dans la gloire du martyre (ainsi GODET, BONNET, DARBY, DURAND, BOUYER)[1]. Autre interprétation positive, celle du savant catholique R.GRABER (cité par CULLMANN, Pierre, p.25 n.1): soucieux de la direction de l'Eglise après sa mort, Pierre voulait indiquer par là qu'il considérait le disciple bien-aimé comme son successeur éventuel.

D'autres auteurs prêtent à la question de Pierre un sens négatif: c'est par curiosité (CALVIN, LIGHTFOOT, MOLLAT, JEANNERET), par fausse conception de l'uniformité dans l'Eglise (BULTMANN, LÜTHI), ou par jalousie (STRAHTMANN), que Pierre veut connaître le sort réservé au Bien-aimé.

----

(1) Un passage de l'évangile apocryphe de Jean (cité par ECKHARDT, p.81) paraphrase dans ce sens: "Simon Pierre n'avait pas dit cela parce qu'il était jaloux de la condition de Jean, mais au contraire par amitié sincère pour lui".

En fait, comme le remarque BULTMANN, la question en elle-même permet difficilement de juger quelles étaient les intentions de Pierre lorsqu'il l'a posée; mais la manière dont Jésus répondra en écartant cette question (v.22) montre qu'elle doit être comprise dans un sens plutôt négatif.

Verset 22.

Jésus lui dit: Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe? Toi, suis-moi.

Dans quel sens devons-nous comprendre cette réponse mystérieuse de Jésus? BULTMANN (Ergänz. à p.553 n.7) soutient qu'ἐάν introduit ici une hypothèse réelle (le verbe est à l'indicatif présent): "Si, comme il faut s'y attendre..." (ainsi GODET), ce qui explique bien l'origine du malentendu: "ce disciple ne mourra pas" (v.23). Ainsi comprise, la réponse de Jésus oppose le destin du Bien-aimé à celui de Pierre (ainsi BULTMANN, GRASS, ECKHARDT, FEUILLET).

A l'opposé, DURAND comprend cette réponse comme une hypothèse irréelle: "L'évangéliste use de la formule la plus dubitative: même si je voulais..." (p.532). BONNET, WILKENS (p.162) et BARRETT pensent que la réponse de Jésus ne devait pas être comprise comme une promesse, mais seulement comme une possibilité, même avant la mise au point du v.23b. Dans ce sens, la pointe de cette parole n'est pas tant d'annoncer l'avenir du disciple bien-aimé que d'écarter la question de Pierre et de lui rappeler sa propre vocation (ainsi CALVIN, BAUER, LÜTHI, STRAHTMANN, LIGHTFOOT, JEANNERET). En fait il est prématuré de choisir ici l'une ou l'autre ligne d'interprétation; nous reprendrons la question à propos du v.23.

Il faut souligner le verbe θέλω (je veux): il n'exprime pas un pieux désir de Jésus, ni une puissance supérieure qui dirigerait aveuglément les destins, mais la volonté souveraine du Ressuscité, qui dispose avec amour de la vie et de la mort de chacun de ses disciples pour glorifier Dieu (Rom 14.7ss; ainsi CALVIN; cf. BULTMANN, p.397 n.5; SCHRENK, art. θέλω in TWNT III, p.48). Cette volonté s'oppose au désir de Pierre de disposer lui-même de son propre avenir (cf. ad v.18, supra, p.143) et de l'avenir de l'autre disciple (GODET, STRAHTMANN, LÜTHI).

Ici le verbe μένειν (demeurer) signifie rester en vie (= μένειν ἐν τῷ ζῆν), comme en I Cor 15.6; Phil 1.25 (BULTMANN; BAUER cite plusieurs exemples de cet usage, courant dans la littérature). Mais ce verbe a un sens particulier chez Jean: vivre en communion (μένειν ἐν, cf. 6.56; 8.31; 15.4ss.; I Jn 2.28 etc.). Faut-il comprendre ici μένειν dans ce sens johannique: en demeurant sans cesse en communion avec Jésus, le Bien-aimé serait le type du parfait disciple (cf. 6.67s.); Jésus aurait voulu dire par là que l'Eglise ne manquerait jamais de tels disciples (HOSKYNS)? Ce n'est pas notre avis, car dans ce verset μένειν est soumis à un terme: il s'agit de demeurer jusqu'à (ἕως) ce que Jésus vienne, non de demeurer éternellement dans (ἐν) la communion du Christ. Si μένειν devait être lu dans son sens johannique, on comprend mal comment la parole de Jésus aurait pu donner lieu au malentendu du v.23 (LIGHTFOOT).

L'expression "jusqu'à ce que je vienne" est source de difficultés. La construction avec ἕως (jusqu'à) seul n'est pas johannique (BULTMANN, WILKENS, BARRETT): dans son évangile Jean écrit ἕως ὅτου (9.18) ou ἕως οὗ (13.38).

Le verbe ἔρχεσθαι (venir), extrêmement fréquent dans le NT, peut prendre un sens particulier dans le 4me évangile: dans ses derniers entretiens, le Christ johannique annonce à ses disciples qu'il "viendra" (14.3,18,28). Mais la venue en Esprit du Christ johannique ne constitue pas une échéance et ne nous aide pas à comprendre l'expression de 21.22 (BULTMANN).

L'interprétation la plus naturelle consiste à comprendre cette "venue de Jésus" au sens de l'eschatologie primitive (cf. Mat 16.28; 25.31; Mc 9.1; I Cor 15.51; I Thess 4.15-17; Apoc 1.7; 22.7): le disciple bien-aimé pourrait demeurer jusqu'à la parousie (ainsi BULTMANN, LIGHTFOOT, MOLLAT, WIKENHAUSER, DODD, BARRETT)[1]. Cette pensée eschatologique n'est d'ailleurs pas contraire

----

(1) Cf. SCHNEIDER, art. ἔρχομαι in TWNT II, p.670. L.VAN HARTINGSVELD, Die Eschatologie des Johannesevangeliums, 1962, conclut dans ce sens les pages qu'il consacre à l'étude de Jn 21.22: "Da der Ausdruck ἕως ἔρχομαι absolut gebraucht wird und da die Wiederkunft im NT als Zeitbestimmung geläufig ist und mit der Totenerweckung, vor allem aber mit dem Gerichtsgedanken,

aux conceptions johanniques (GODET, WILKENS)[1]. Ainsi, dans la dernière parole qu'il prononce dans l'évangile, Jésus annonce son retour "non pas comme un avenir indéfiniment reculé, mais comme une espérance à la mesure et à la limite d'une vie humaine" (JEANNERET, p.10).

Cependant cette interprétation est gênante si, comme le v.23 peut le laisser supposer, la mort du disciple bien-aimé a apporté un démenti à cette parole. C'est pourquoi quelques auteurs accentuent son caractère hypothétique (BONNET, DURAND, WILKENS, WIKENHAUSER, BARRETT). D'autres cherchent à spiritualiser le sens de "demeurer" (S.AUGUSTIN[2], JEANNERET), ou à tourner le sens de l'expression "jusqu'à ce que je vienne" en la rapportant à la venue du Christ en Esprit (MACGREGOR, cité par L.VAN HARTINGSVELD, Die Eschatologie des Johannesevangeliums, 1962, p.123s.), à la douceur d'une mort naturelle par opposition au martyre prédit à Pierre (GODET[3]), à la destruction de Jérusalem ou à la conversion des païens, comprises comme le prélude au jugement (DARBY), ou encore à la vision qui a inspiré à Jean l'Apocalypse (ces derniers avis sont proposés par BONNET). Enfin SPITTA (cité par BULTMANN, p.554 n.4) applique cette parole à la scène immédiate: le disciple bien-aimé devait rester près du bateau et des filets jusqu'à ce que Jésus vînt le chercher! Ces diverses démarches qui consistent à dévaloriser le contenu du v.22 ne sont pas honnêtes: une saine exégèse ne peut chercher à expliquer le malentendu qu'au v.23

----

verbunden ist, ist der Schluss nicht unberechtigt, dass das "bis ich komme" die Wiederkunft meint, zumal da nichts im ganzen Kap.21 des Joh. Evangs. auch nur einige Verwandschaft mit der Vorstellung des Wiederkommens Jesu in den Abschiedsreden zeigt" (p.126).

(1) "Im Sinne des Abschlusses und der Vollendung des gegenwärtigen Geschehens kennt auch der 4.Evangelist eine Endzeitliche Eschatologie" (WILKENS, p. 104s.); ainsi MENOUD, L'évangile, p.42; KÜMMEL, p.143 (cf. 3.5; 5.28; 6.39,44,54; 12.48; 14.3; I Jn 2.28 etc.); contre l'avis de BULTMANN, qui considère tous ces passages comme des additions du rédacteur.

(2) "Jean, "plus aimé", représente la vie contemplative, tandis que Pierre, "plus aimant", représente la vie active. Or c'est le propre de l'action de suivre Jésus dans les travaux de la vie présente, tandis que la contemplation attend, pour s'exercer pleinement, le retour définitif de Jésus" (Tract. In Ioannem, 124, 5-7, cité par DURAND, p.533).

(3) A partir de Jn 14.3, GODET comprend: "Lorsque la venue spirituelle de Jésus dans une âme est consommée, et que l'oeuvre divine y a atteint sa maturité, la mort est, pour elle, dans le plein sens du terme, la venue de Jésus" (p.688). BULTMANN objecte avec raison que le texte devrait dire: ἕως ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι αὐτόν, pour soutenir cette interprétation.

Comment s'articule la vocation du disciple bien-aimé (μένειν) par rapport à celle de Pierre (ἀκολουθεῖν)? Quelques auteurs cherchent à assimiler l'avenir des deux disciples: quoique leur vocation respective soit différente, ils devront, l'un comme l'autre, suivre fidèlement leur Maître jusque dans la mort (ainsi CALVIN, GODET, BONNET, DARBY, LÜTHI). Il ne semble pas que le disciple bien-aimé soit appelé à succéder à Pierre à la tête de l'Eglise (STAUFFER, TNT p.18; ECKHARDT, p.102): comme l'ensemble du 4me évangile, le chapitre 21 souligne la différence de nature qui caractérise les fonctions de ces deux disciples (CULLMANN, Pierre, p.25 n.1)[1].

On peut même voir entre ces deux destinées une opposition plus marquée, sans doute dans un sens polémique (cf. supra, p.39s.). Si l'on exalte la position et le martyre de Pierre, le disciple bien-aimé ne fait que le suivre (CULLMANN, Pierre, p.24; BOUYER). Si l'on exalte au contraire le témoignage durable du Bien-aimé, ce qui nous paraît plus conforme à la pensée du texte, Pierre fait figure d'autorité dépassée (BULTMANN, STRAHTMANN, WILKENS).

Il semble en fait que ce passage, sans chercher forcément à minimiser l'autorité de Pierre, veut affirmer l'autonomie du disciple bien-aimé, qui dépend directement de Jésus. Cette affirmation reflète certainement les prérogatives de la communauté johannique; mais il est difficile de préciser

----

(1) Citons dans ce sens la remarque très intéressante de FEUILLET: "Tout le monde s'est aperçu de la correspondance évidente entre Jn 21.15-17 et Mat 16.13-19. Par contre ce qui n'a guère été remarqué, c'est le parallélisme étroit qui existe entre les textes qui suivent: Mat 16.21-28 d'une part; Jn 21.18-23 d'autre part. A la confession de Césarée est étroitement liée l'annonce de la Passion qui soulève les protestations de Pierre; les disciples doivent, eux aussi, porter leur croix et "suivre" leur Maître, qui un jour jugera le monde; parmi eux il en est. ici présents, qui ne mourront pas avant d'avoir vu l'instauration de son règne. Dans le 4me évangile, à la collation de la primauté, est liée l'annonce d'un martyre de Pierre très semblable à la Passion de son Maître; c'est de cette façon qu'il devra le "suivre". Quant au destin du disciple bien-aimé, il sera différent. Il fera partie du groupe de ceux qui doivent "demeurer" jusqu'à ce que Jésus vienne" (p.22s.).

(GRASS, p.85) si elle le fait pour défendre son autonomie contre les prétentions d'une autre Eglise, par ex. celle de Syrie (STRAHTMANN[1]) ou celle de Rome (GOGUEL, _Résur._, p.295; WILKENS, p.172), ou si elle cherche par là à fonder l'autorité du 4me évangile au moment de sa publication, par rapport aux Synoptiques déjà répandus et admis dans l'Eglise (BULTMANN, LIGHTFOOT, BARRETT; cf. supra, p.40).

La tournure τί πρὸς σέ; (en quoi cela te concerne-t-il?) est étrangère à Jean (BAUER, BULTMANN, BARRETT); elle indique que cette réponse a été donnée sur un ton assez _abrupt_ (cf.2.4: τί ἐμοὶ καὶ σοί; ainsi STRAHTMANN, WIKENHAUSER). Par là Jésus _écarte la question_ dictée à Pierre par sa curiosité: l'avenir du disciple bien-aimé n'est pas _ton_ affaire,mais la _mienne_ (θέλω; ainsi BONNET, GODET, BAUER, LIGHTFOOT).

L'affaire de Pierre c'est seulement d'obéir fidèlement à l'ordre qu'il a reçu (v.19):" _Toi_ (σύ), suis-moi". Ainsi placé en tête, σύ donne à ce rappel une certaine emphase (BULTMANN, BARRETT); il fait écho au πρὸς σέ qui précède: ce qui te concerne, c'est uniquement de me suivre. "Christ a voulu arrester son disciple... afin de le retenir dans les bornes de sa vocation" (CALVIN, p.332).

Si l'on met l'accent surtout sur cette fin du v.22 (CALVIN, BONNET), on risque d'interpréter le verset simplement comme la réplique de Jésus à la question trop curieuse de Pierre, et de passer sous silence la prédiction troublante: "Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne". En fait, même si cette parole est obscure, il faut en tenir le plus grand compte, car c'est elle qui détermine toute la fin du chapitre 21: les derniers versets explicitent le sens du verbe μένειν, en nous montrant de quelle manière le ministère du disciple bien-aimé est destiné à demeurer.

----

(1) "La communauté pétrinienne d'Antioche avait produit Mat 16; la communauté johannique d'Ephèse lui répond par Jn 21" (STRAHTMANN, _Die Stellung des Petrus in der Urkirche_, 1943, p.269).

Verset 23

Le bruit courut alors parmi les frères que ce disciple ne mourrait pas. Cependant Jésus n'avait pas dit à Pierre qu'il ne mourrait pas, mais: Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ?

La tournure ἐξῆλθεν ὁ λόγος (le bruit courut), que BULTMANN (p.542) relève comme un sémitisme, se retrouve en Lc 7.17 (BOISMARD, p.500). Dans le sens de "se répandre", le verbe ἐξέρχεσθαι apparaît en Mat 9.26; Mc 1.28 par.; Lc 2.1; Rom. 10.18; I Thess 1.8. λόγος n'a pas ici son sens typiquement johannique (cf. 1.1-18); il signifie "rumeur" (cf. Ac 11.22).

Qui sont les frères (ἀδελφοί) parmi lesquels s'est répandue l'idée que le disciple bien-aimé ne mourrait pas ? A partir du contexte immédiat, on pourrait comprendre: les autres disciples, témoins de la scène (cf.Lc 22.32; Jn 20.17). Ainsi CALVIN, qui met tout l'accent sur ce terme: si les disciples eux-mêmes ont pu se tromper sur une parole du Seigneur, combien plus risquons-nous de mal interpréter sa Parole, nous qui n'avons pas comme eux profité directement de son enseignement[1].

Dans un sens beaucoup plus large, ἀδελφοί pourrait désigner les chrétiens, comme en Ac 14.2; 15.3,36; 18.18; 21.7; I Cor 16.11; Phil 1.14; Apoc 12.10 etc. (ainsi BONNET, BAUER, WIKENHAUSER).

A notre avis il faut plutôt voir ici les membres de la communauté johannique (ainsi BULTMANN, WILKENS, ECKHARDT): le terme de "frère" n'apparaît

----

(1) Le but du v.23 serait alors de nous mettre en garde contre les dangers de l'imagination en matière d'exégèse. Cette interprétation est forcée: CALVIN (en restreignant à tort ἀδελφοί aux disciples) prête au texte ses propres réticences (certes légitimes !) devant les exagérations de l'exégèse allégorique des Pères, qu'il connaissait bien.

pas dans le 4me évangile[1], mais la première épître l'utilise fréquemment, dans des passages qui règlent la vie de la communauté (cf.I Jn 3.16s.; 4.20s.; 5.16)[2].

Les frères ont cru comprendre que " ce disciple ne mourrait pas", mais l'auteur s'empresse de rectifier: "Jésus n'avait pas dit cela". Le malentendu provient-il de ce que les frères ont mal interprété la parole de Jésus, en la rapportant au disciple bien-aimé, alors qu'elle ne visait que Pierre ? (CALVIN, STRAHTMANN). Ou est-ce Jésus qui avait prononcé une parole obscure ? (BONNET, DURAND, HOSKYNS). En fait cette parole n'est obscure que lorsqu'on lui cherche un autre sens que " ce disciple ne mourra pas", ce que les frères ont naturellement compris.

Pourquoi alors la rectification du v. 23b ? L'explication la plus plausible est qu'entre temps le disciple bien-aimé était mort. On ne pouvait pas supprimer la prophétie de Jésus, parce qu'elle devait être connue, il fallait donc la tourner de façon telle que la mort de ce disciple ne lui apporte pas un démenti. C'est pourquoi l'auteur se sent obligé d'expliquer, de façon d'ailleurs peu satisfaisante, que Jésus n'avait parlé que d'une manière hypothétique: "Si je veux"[3].

----

(1) Dans la pensée johannique, il est normal que les hommes ne puissent se découvrir comme frères tant que dure le ministère terrestre du Christ : c'est la résurrection qui fonde les rapports nouveaux des disciples avec le Père et avec le Fils (2o.17); l'amour fraternel manifeste dès lors la participation du chrétien au lien d'amour qui unit le Père et le Fils (cf. FEUILLET, p.128s.,159).

(2) Le premier évangile paraît particulièrement préoccupé des rapports éthiques entre les frères (Mat 5.22s.; 7.3s.; 12.49s.; 18.15ss.; 23.8) au sein de l'Eglise matthéenne, vers 80 en Syrie (cf. P.BONNARD, L'Evangile selon Saint Matthieu, 1963, p.64, 187, 337). La communauté johannique n'a fait que prolonger cette réflexion, quelques décades plus tard en Asie mineure (P.BONNARD, op.cit., p.279). GOGUEL (Intr., p.525) insiste sur cette restriction de l'amour aux seuls frères dans le 4me évangile.

(3) De façon très perspicace, ECKHARDT (p.14s.) compare cette situation à celle de l'"Eglise Apostolique" juste après la mort de son fondateur Irving (1834): plusieurs fois celui-ci avait prédit la fin du monde dans un avenir proche; mais chaque fois que ce délai était dépassé, et surtout lorsqu'il est mort, il a fallu ranimer la foi des adhérants en tournant le sens immédiat des prédictions passées: "Dieu en a voulu autrement".

GOGUEL (Intr.,p.306ss., 348ss.) pense que le disciple bien-aimé était déjà mort depuis longtemps (sans doute martyr, avec Jacques son frère, en 44); le v.23 aurait alors pour but de réfuter la légende selon laquelle il aurait vécu à Ephèse jusqu'à un âge avancé. Le disciple bien-aimé n'est peut-être pas identique à l'apôtre Jean et n'a peut-être pas vécu à Ephèse, mais le bruit qui s'est répandu parmi les frères n'est pas qu'une pure légende (GOGUEL), il remonte certainement à un fait réel: un disciple du Seigneur (pas forcément l'un des Douze) a vécu jusqu'à un âge avancé (BULTMANN, LIGHTFOOT, BARRETT).

GODET, BONNET, HOSKYNS[1] cherchent à soutenir que ce disciple, quoique très âgé, vivait encore et qu'il est lui-même l'auteur de cette rectification: il ne voulait pas laisser s'accréditer une opinion que sa mort pouvait à chaque instant démentir. La question du retard de la parousie se posait d'ailleurs déjà avant la mort du disciple bien-aimé; c'est pourquoi il aurait tellement insisté dans son évangile sur le salut réalisé dans la foi présente (WILKENS, p.162 n.602). Mais l'explication de cette espérance déçue donnée ici est tout à fait différente de la réinterprétation hardie que Jean donne de l'eschatologie traditionnelle dans son évangile (BARRETT). En fait Jn 21.23 n'apporte aucune explication, johannique ou non, au problème du retard de la parousie; ce verset montre seulement que la vie ou la mort du disciple bien-aimé ne lui est pas liée.

Il est beaucoup plus naturel de comprendre que le disciple bien-aimé venait de mourir à ce moment: la remarque du v.23b ("cependant Jésus n'avait pas dit...") est alors destinée à écarter le scandale produit par sa mort[2], en

----

(1) HOSKYNS place la mort du disciple bien-aimé juste après le v.23, de sorte que les éditeurs de son évangile peuvent dire: "c'est ce disciple qui est témoin de ces choses et qui les a écrites" (v.24).

(2) On en trouve encore un écho chez TERTULLIEN (de anima, 50): "Obiit et Ioannes, quem in adventum domini remansurum frustra fuerat spes" (cité par BAUER, p.239).

montrant qu'elle n'avait pas infligé un démenti à la parole de Jésus (ainsi BAUER; GOGUEL, Intr.,p.312; BULTMANN, STRAHTMANN; CULLMANN, Pierre, p.25 n.1; LIGHTFOOT, WIKENHAUSER, BARRETT; ECKHARDT, p.13s.; KÜMMEL, p.163).

La tradition selon laquelle "ce disciple ne mourrait pas" ne peut avoir été inventée (ECKHARDT, p.13). Peut-on dire que c'est cette idée, née uniquement du fait qu'un disciple avait vécu jusqu'à un âge très avancé, qui avait fini par prendre la forme d'une parole du Seigneur? (BULTMANN) Ou bien Jésus a-t-il vraiment prononcé une parole qui pouvait susciter cette espérance parmi les frères ?

Bien sûr on ne peut exclure a priori que Jésus ait prononcé cette parole dans le sens hypothétique précisé au v.23, et que les frères se soient mépris sur le sens (CALVIN, BONNET, WILKENS). Mais il est peu probable que la prédiction du v.22 soit authentique, puisqu'elle sert seulement d'appui à une opinion fausse qu'il a fallu rectifier (ECKHARDT p.16).

Si l'espérance de la communauté johannique reposait sur une parole du Seigneur, il faut plutôt songer à Mc 9.1 par. : "Quelques uns de ceux qui sont ici ne mourront point, qu'ils n'aient vu le royaume de Dieu venir avec puissance" (BULTMANN, p.554 n.4; BARRETT), ou à une parole analogue, par ex. I Thess 4.15 (GRASS,p.85). La conviction des premiers chrétiens que la parousie était imminente (cf. Rom 13.11ss.; I Cor 7.29ss.; 15.51[1]) s'était peu à peu affaiblie avec le temps: Dieu "tardait" (II Pi 3.9,15); l'un après l'autre, les disciples qui avaient connu Jésus étaient morts, sans voir se réaliser ses promesses. L'espérance eschatologique de l'Eglise s'était alors concentrée sur la personne du dernier disciple resté en vie. On comprend que, pour la

----

(1) Paul a peut-être même professé que tous les chrétiens de sa génération vivraient jusqu'à la parousie(HERING, La première épître de Saint Paul aux Corinthiens, 1959, p.150 n.1 et 2, ad I Cor 15.51). La restriction de Mc 9.1 à quelques uns pourrait déjà trahir une réflexion sur le retard de la parousie (GRASS, p.85).

communauté où il vivait encore, cette espérance ait pris la force d'une certitude: "ce disciple ne meurt pas" (οὐκ ἀποθνήσκει est au présent).

ECKHARDT (p.17) s'étonne qu'une telle prophétie ne se lise justement pas dans le 4me évangile, si elle faisait partie de la foi de la communauté johannique[1]. Mais la foi de cette communauté pouvait reposer également sur d'autres écrits que ceux de Jean: plusieurs passages du 4me évangile présupposent chez les lecteurs une connaissance préalable de la tradition synoptique (cf. 1.32; 3.24; 18.40)[2].

Si le disciple bien-aimé a pu mourir, c'est qu'il a été un personnage bien réel (WILKENS, p.157 n.581; ECKHARDT, p.15) et non une figure idéale (GOGUEL, Intr., p.349), type du parfait disciple johannique (BAUER; DIBELIUS, cité par KÜMMEL, p.164s.), témoin apostolique idéal (LIETZMANN, p.250) ou représentant du pagano-christianisme (BULTMANN, p.369). Mais le chapitre 21 ne nous aide pas plus que le reste de l'évangile à déterminer qui fut en réalité le disciple bien-aimé (KÜMMEL, p.163ss.): si l'on veut croire la tradition, il ne serait autre que Jean, le fils de Zébédée (HOSKYNS, MENOUD, STRAHTMANN, LIGHTFOOT, MOLLAT, WIKENHAUSER, FEUILLET). Cependant, si c'est lui qui a rédigé le 4me évangile (cf. 21.24) vers la fin du Ier siècle, il s'agirait plutôt de Jean, l'Ancien d'Ephèse, mentionné par IRENEE (BAUER, GOGUEL, LIETZMANN, BARRETT). Il se peut enfin que nous ayons affaire à un inconnu (KÜMMEL).

----

(1) ECKHARDT (p.17s.) pense que cette espérance reposait sur la péricope de Jn 11.1-46: selon lui, le disciple que Jésus aimait n'était autre que Lazare, [redacted](cf. 11.3,5,36), que Jésus avait ressuscité et qui ne devait plus mourir (11.26). Par suite de la mort de ce disciple, l'espoir de la communauté johannique: "ce disciple ne meurt pas" s'était effondré; dans la péricope de Jn 11, le rédacteur du chapitre 21 aurait substitué au disciple bien-aimé le nom fictif de Lazare, emprunté à la parabole de Lc 16.19-31 ("si l'un des morts ressuscitait...").

(2) Selon l'INTR.B., p.677s.; BARRETT, p.34s. et KÜMMEL, p.137s., 160, le 4me évangéliste a connu au moins Marc et Luc.

En répétant la parole du v.22, la rectification maladroite du v.23b nous force à expliquer maintenant <u>comment</u> le disciple bien-aimé pouvait "demeurer", alors même qu'il était mort. Si l'on considère que le texte s'arrête à la fin du v.23 (les v.24s. n'étant qu'une conclusion sans grand rapport avec ce qui précède), on doit recourir à d'ingénieuses combinaisons pour l'expliquer, en tournant le sens de μένειν ou d'ἔρχεσθαι, ce qui donne lieu aux interprétations les plus invraisemblables (cf. supra, p.155s.).

Le texte lui-même nous offre une explication bien plus simple, en nous montrant dans le v.24 de quelle manière le disciple bien-aimé est destiné à "demeurer".

Verset 24.

C'est ce disciple qui rend témoignage de ces faits et qui les a écrits, et nous savons que son témoignage est vrai.

Plusieurs auteurs (GODET, GOGUEL, WILKENS) voudraient détacher la conclusion (V.24s.) du reste du chapitre 21, pour n'attribuer que ces deux derniers versets à la main de l'éditeur. WILKENS rejette en particulier le v.24 pour des raisons linguistiques[1]. Or ce verset présente des caractères singulièrement johanniques, comme l'a bien montré BOISMARD (p.482): les mots "témoigner", "témoignage", "vrai", relativement rares dans les Synoptiques, sont particulièrement fréquents chez Jean[2]; mais ce qui est certainement le plus frappant, c'est de retrouver ici les trois mots réunis dans un même verset, comme en Jn 5.31,32; 8.13;14,17; 19.35; IIIJn 12; (ainsi BAUER, STRAHTMANN). Il n'y a donc pas lieu de retrancher le v.24, qui fait naturellement suite aux v.20-23, en explicitant le sens du verbe μένειν (v.22).

Avec une insistance particulière, la tournure οὗτός ἐστιν ὁ μαθητής (c'est précisément ce disciple qui...) rattache étroitement le v.24 au passage qui précède (v.20-23), où il vient d'être question du disciple bien-aimé.

Le participe présent ὁ μαρτυρῶν (alors que ὁ γράψας est à l'aoriste) n'implique pas forcément, comme le voudrait BONNET, que le disciple

----

(1) "Befremdlich ist in V.24 die Wiederholung des Artikels vor dem 2. Partizip, die unnatürliche Betonung des ἐστίν am Ende des Verses und die Zusammenstellung zweier Zeitstufen in den Partizipien μαρτυρῶν und γράψας" (WILKENS, p.159 n.590; ainsi BARRETT).

(2) μαρτυρεῖν se lit 32 fois dans l'évangile et 11 fois dans les épîtres (le plus souvent avec la construction περί et le génitif, comme ici); μαρτυρία (les Synoptiques emploient de préférence μαρτύριον) apparaît 14 fois dans l'évangile, 7 fois dans les épîtres; quant à ἀληθής: 14 fois dans l'évangile et 13 fois dans les épîtres.

bien-aimé soit encore en vie. Au contraire la pointe du v.24 consiste précisément à montrer que, alors même que ce disciple est mort (v.23; cf. supra, p.160ss.), son témoignage écrit[1] demeure valable pour tous les temps (BULTMANN, p.555 n.3; WIKENHAUSER). Ainsi est explicité le verbe μένειν du v.22: ce que le Seigneur voulait, ce n'était pas que ce disciple ne mourût jamais, mais que son témoignage consigné dans l'évangile demeurât jusqu'à la parousie l'autorité normative dans l'Eglise.

ταῦτα (cela, ces choses) ne se rapportent pas seulement aux quelques versets qui précèdent ou au contenu du chapitre 21 (DODD, cité par BULTMANN, Ergänz. à p.555 n.4), mais bien à l'ensemble de l'évangile (BONNET, BAUER, BULTMANN, LIGHTFOOT, BARRETT).

La répétition de l'article devant le second participe (γράψας) ne doit pas nous induire à chercher un sujet différent du premier: c'est bien le même disciple qui rend ce témoignage et qui l'a mis par écrit. Si l'on hésite à admettre que le disciple bien-aimé ait écrit lui-même le 4me évangile, on peut aussi comprendre qu'il l'a seulement dicté[2]: quoi qu'il en soit, le disciple bien-aimé demeure l'autorité qui doit garantir la valeur de l'évangile (BARRETT).

Est-ce à juste titre que le rédacteur du v.24 identifie l'auteur du 4me évangile au disciple bien-aimé ? Il se peut en effet que le 4me évangile soit réellement l'oeuvre du disciple bien-aimé (GODET, BONNET; WILKENS, p.157 n.581; ECKHARDT p.13, 36s.), ou du moins qu'il repose sur son témoignage (BOISMARD). Mais il se peut aussi que l'auteur ait voulu faire passer son

----

(1) "Der Ausdruck Zeugnis bezieht sich sowohl auf das Zeugnisgeben wie das Schreiben" (STRAHTMANN, p.267).

(2) "Caused to be written", note BARRETT (p.456), qui fait aussi observer qu'en Jn.19.19 ("Pilate écrivit"), ἔγραψεν signifie plus probablement qu'il "fit écrire" l'épigraphe fixé à la croix.

évangile pour une oeuvre apostolique, afin de l'accréditer dans l'Eglise, et peut-être de le faire admettre dans le canon: on sait que le 4me évangile n'a d'abord reçu qu'un accueil mitigé dans l'Eglise (GOGUEL, Intr.,p.349s.; BAUER, p.173s.; BULTMANN; BARRETT, p.97; KÜMMEL, p.171). Ce procédé pseudépigraphique était d'ailleurs courant à l'époque (HOSKYNS). Enfin il est possible qu'au moment où la communauté johannique publiait cet évangile, elle croyait fermement posséder le témoignage du disciple bien-aimé.

L'auteur du v.24 garantit l'authenticité de ce témoignage en écrivant: "Nous savons qu'il est vrai". Ici l'adjectif ἀληθής (vrai) peut être compris au sens d'authentique (BARRETT), digne de confiance (BULTMANN, art. ἀληθής in TWNT I,p.248s.) La manière dont le v.24 insiste sur l'authenticité de ce témoignage pourrait trahir certaines difficultés que le 4me évangile aurait rencontrées à être reçu dans l'Eglise. Mais ces difficultés pourraient aussi bien provenir de la suspicion observée par la grande Eglise à l'égard du mouvement johannique en général.

Qui parle ainsi à la première personne du pluriel : "nous savons" (οἴδαμεν)? Ce peut être l'auteur de l'évangile, se désignant au pluriel parce qu'il était conscient de rapporter des faits dont il n'avait pas été le seul témoin (GOGUEL[1], BAUER). Cette interprétation suppose que l'auteur a cherché intentionnellement à se faire passer pour le disciple bien-aimé; la formule serait équivalente à celle de 19.35("et il sait qu'il dit vrai").

Ou bien c'est un groupe de disciples du Bien-aimé qui parle ici au pluriel, sans doute ceux qui ont édité son évangile (HOSKYNS, LIGHTFOOT, WILKENS, FEUILLET, MOLLAT, WIKENHAUSER). Cette interprétation peut s'appuyer sur une ancienne tradition conservée dans le Fragment de Muratori, selon laquelle

----

(1) "Jean parle souvent à la première personne du pluriel: c'est une expérience collective qu'il exprime" (GOGUEL, Intr.,p.475).

Jean écrivit son évangile à la demande des anciens d'Ephèse et leur confia ensuite le soin de le publier (GODET, BONNET).

BULTMANN pense que ce "nous" ne se rapporte pas à une cercle précis, mais à <u>toute l'Eglise</u>: "nous les chrétiens" (cf. I Jn 3.2,14; 5.15,19s.)[1], "nous les lecteurs" (cf. III Jn 12: "<u>tu</u> sais que notre témoignage est vrai"). Dans un sens très général, DODD (cité par BULTMANN, <u>Ergänz</u>. à p.555 n.6) comprend: "<u>on</u> sait que".

A notre avis, ce "nous " exprime <u>la communauté johannique</u>, dans laquelle avait vécu le disciple bien-aimé: cette communauté était habilitée à garantir l'authenticité de son témoignage[2]. Même si quelques hommes seulement ont édité l'évangile, ils l'ont fait en tant que représentants de la communauté (STRAHTMANN, BARRETT). Dans ce sens, le sujet d'οἴδαμεν devrait être identique aux "frères" du v.23.

Sous quelle forme se présentait cette communauté des"frères" [3] ? La question du <u>milieu johannique</u> est loin d'être éclaircie: certains l'identifient à l'Eglise d'Asie mineure; d'autres voient au contraire dans le johannisme un mouvement sectaire en marge de la grande Eglise[4]. Si c'est la communauté

----

(1) Ainsi KÜMMEL: "Das kann nur bedeuten, dass die hier redenden Christen oder die christliche Gemeinde ganz allgemein (vgl. 3.11) dem Verf. des Ev. seine Zuverlässigkeit bescheinigen können" (p.163). Pour GOGUEL (<u>Intr</u>., p.317), ce <u>nous</u> ne désigne pas seulement les témoins de l'incarnation, mais encore les croyants de tous les temps.

(2) "Par ce <u>nous</u>, la communauté de ceux qui ont cru répond au <u>vous</u> (19.35; 20.31; I Jn 1.3) à qui l'évangéliste a adressé son écrit (STRAHTMANN, p.268).

(3) Bien que le terme ἀδελφοί ait été en usage chez les Esséniens, il n'implique pas forcément un milieu étroit: à la même époque, d'autres textes parlent de l'Eglise comme d'une <u>confrérie</u> répandue dans le monde (ἀδελφότης, I Pi 5.9; cf. V.SODEN, art. ἀδελφός in <u>TWNT I</u>, p.145s.).

(4) D'après III Jn 10, Diotrèphe dirige une "église" qui ne reçoit pas les "frères": ceux-ci formaient-ils un groupe opposé à l'Eglise? Il est difficile de savoir si Diotrèphe est un orgueilleux que Jean remet à l'ordre, fort de son autorité apostolique sur toutes les Eglises d'Asie mineure (thèse catholique, cf. <u>INTR.B</u>., p.707; SCHNACKENBURG, p.66), ou au contraire le représentant officiel de la hiérarchie naissante, contre laquelle le johannisme, plus charismatique, essayerait de s'insurger (thèse protestante: HARNACK, E.SCHWEIZER, KÄSEMANN; cf. WILKENS, p.163 n.605 et 623).

johannique dans son ensemble qui garantit la valeur de l'évangile au moment de sa publication, il nous est difficile de penser que ce message grandiose puisse provenir seulement de quelque secte obscure d'Asie mineure. Le v.24 montre au contraire qu'il existait une Eglise apostolique consciente d'être l'héritière du témoignage du disciple bien-aimé, et capable d'attester valablement son authenticité devant toute la chrétienté (BARRETT, p.118s.).

Au niveau historique, il vaut la peine de relever à propos de ce verset l'intérêt porté à <u>l'évangile écrit</u>. (I Jn 1.4; 2,1; 5.13; γράφω - ἔγραψα en I Jn 2.12-14, cf.SCHRENK, art. γράφω in <u>TWNT I</u>,p.744s.). La génération des témoins oculaires de l'existence du Christ avait rendu témoignage en paroles (ῥήματα, λόγοι) et en actes (σημεῖα; cf. Mc 16.20); seul l'AT constituait alors l'Ecriture. Le 4me évangile reflète même une situation où le message <u>parlé</u> des chrétiens (17.20) devait s'opposer au culte <u>scripturaire</u> de la Synagogue (5.47). Mais avec la disparition successive des derniers témoins apostoliques, à son tout le christianisme devait peu à peu s'appuyer sur des témoignages <u>écrits</u> (Jn 20.31; cf. Lc 1.1-4; II Pi 1.15; Apoc 22.18s.). Jn 21.24 marque le passage du témoignage oculaire (ou présenté comme tel) du disciple bien-aimé au témoignage autorisé de l'Eglise: après la mort du dernier témoin apostolique, c'est désormais l'Eglise qui sera garante de l'Ecriture. Cette évolution aboutira au second siècle à la fixation du <u>canon</u> (BARRETT, p.118s.).

Vers la fin du premier siècle, le verbe μαρτυρεῖν (témoigner) prenait déjà le sens de "témoigner avec son sang", "mourir comme martyr" (cf.I Tim 6.13; CULLMANN, <u>Pierre</u>, p.76 n.1; 83 n.4) En ce sens on pourrait opposer le <u>témoignage</u> (μαρτυρία) du disciple bien-aimé au <u>martyre</u> de Pierre (v.19). Cette interprétation reste incertaine: μαρτυρεῖν n'est pas employé au v.19 et n'a

jamais le sens de "mourir martyr" dans le 4me évangile[1], mais cela pourrait correspondre précisément à une intention de l'auteur de s'opposer à l'exaltation du martyre : par sa mort, Pierre ne fera que"glorifier Dieu" alors que le disciple bien-aimé laissera par son évangile un témoignage durable et bien supérieur. Par là le disciple bien-aimé reçoit la plus haute autorité concevable (BAUER).

----

(1) Sauf peut-être en Jn 18.37, par allusion à I Tim.6.13. μαρτυρία prend une orientation martyrologique en Apoc 11.7; 12.17. "Der Entstehungsbereich des kirchlichen Mätryrerbegriffes ist die Kirche Kleinasiens", observe STRAHTMANN (art. μάρτυς in TWNT IV, p.512).

Verset 25.

Il est encore beaucoup d'autres actions que Jésus a accomplies; si on les écrivait en détail, je ne pense pas que le monde entier pourrait contenir les livres qu'on en écrirait.

Plusieurs exégètes (BONNET, VAGANAY, MENOUD) considèrent ce verset comme additionnel, non pas tant pour des raisons de critique textuelle[1] que pour des raisons de vocabulaire et de style (cf. supra, p.20s.). Alors que l'ensemble du chapitre 21 offre un style élégant qui ne peut résulter d'une imitation intentionnelle, même adroite, du style de l'évangile (BOISMARD, p.496s.), le v.25 semble faire exception: il est maladroitement calqué sur la conclusion 20.30 (BONNET, BULTMANN, BARRETT[2]). Le verset 24 donnait une conclusion suffisante au chapitre 21 et à tout l'évangile.

Contrairement au v.24, l'auteur s'exprime ici à la première personne du singulier: "je pense" (οἶμαι). GODET et WILKENS pensent que c'est le rédacteur - éditeur qui parle ici au nom des témoins garants de l'évangile (v.24)[3]. En fait, οἶμαι signifie simplement que l'auteur livre ici une pensée toute subjective: il n'y a pas lieu de chercher ce qui se cache derrière ce "je pense", qui n'est qu'une formule d'atténuation (STRAHTMANN). Même si l'auteur de la première épître fait alterner de même "nous" et "je" (HOSKYNS; cf.I Jn 1.1-4 et 2.12ss.), il ne faut pas chercher un lien entre le sujet de οἴδαμεν (v.24) et celui de οἶμαι (BULTMANN, p.555 n.6).

----

(1) Ce v.25 manque dans le Sinaïticus, mais un correcteur l'a ajouté très tôt sur ce même manuscrit.

(2) L'expression καὶ ἄλλα πολλά est d'un style inférieur en grec à celle de 20.30: πολλὰ καὶ ἄλλα (BARRETT).

(3) GODET voudrait que le sujet de οἶμαι soit un témoin oculaire de l'existence de Jésus, pour qu'il puisse garantir valablement l'authenticité du témoignage du disciple bien-aimé: c'est impossible, si le Bien-aimé, dernier témoin de la génération apostolique, venait de mourir.

L'expression καθ'ἕν signifie littéralement "l'un après l'autre" (cf.Ac 21.19)[1]. Le terme κόσμος (monde) n'a pas ici son sens johannique de puissance opposée à Dieu (cf.Jn 1.10; 15.19; 16.20; I Jn 2.15ss.), mais exprime le plus grand espace concevable, l'univers (SASSE, art. κόσμος in TWNT III, p.883; MENOUD, L'évangile, p.23 n 4; BARRETT).

On a souvent relevé que ce verset contenait une singulière exagération par rapport à Jn 20.30. Certains auteurs voient là une figure de la richesse inépuisable du message évangélique (GODET, WIKENHAUSER). De telles hyperboles sont d'ailleurs courantes dans la littérature antique[2]. Quand on a voulu minimiser la portée réelle de cette exagération monstrueuse, on a cherché à interpréter le verbe χωρεῖν (contenir) dans un sens spititual (cf.Mat 19.11s.): le monde ne pourrait pas comprendre toutes les richesses de l'évangile (ainsi CALVIN, et déjà ORIGENE et JEROME, cité par BAUER). Cette formule peut aussi se comprendre non comme une exagération mais comme un procédé littéraire, courant également dans l'Antiquité, par lequel l'auteur s'excusait auprès du lecteur du caractère incomplet de son oeuvre (ainsi BAUER, HOSKYNS, STRATHMANN, LIGHTFOOT[3]). Cette excuse se comprendrait assez bien de la part de l'éditeur qui adressait le 4me évangile à des Eglises connaissant déjà d'autres traditions sur Jésus, notamment les Synoptiques.

----

(1) Dans la langue populaire, τὸ καθ'ἕν signifiait "la liste" (BAUER).

(2) Parmi les très nombreux exemples donnés par les commentateurs, citons celui-ci, de Rabban Jochanan b.Zakkai (mort vers 80): Si tous les cieux étaient du parchemin, toutes les plantes des roseaux, et toutes les mers de l'encre, cela ne suffirait pas à transcrire toute la sagesse que j'ai apprise de mon maître; et pourtant je n'ai pas plus appris de sa sagesse qu'une mouche ne peut boire de l'océan" (cité par STRACK-BILLERBECK, II p.587).

(3) LIGHTFOOT (p.340) appelle ce procédé "litterary unsufficiency".

A notre avis ce dernier verset comporte plutôt un accent polémique: au lieu de louer la richesse inépuisable de la tradition évangélique, l'auteur veut peut-être mettre en garde le lecteur contre la prolifération d'écrits plus ou moins légendaires sur la vie de Jésus, en lui rappelant qu'il trouverait le seul témoignage valable, utile et suffisant à sa foi dans l'évangile (cf.20.30s.; Apoc 22.18).

Par rapport au v.24, que nous avons situé historiquement au moment où les témoignages écrits des apôtres prenaient la place de leur témoignage oral, le v.25 pourrait correspondre à une situation plus tardive, celle où il a fallu distinguer les écrits inspirés, reconnus comme valables par l'Eglise, des écrits, toujours plus nombreux dans le monde, qui n'avaient d'autres but que de raconter de nouvelles actions de Jésus.

BILAN DE LA PARTIE EXEGETIQUE.

Au terme de l'exégèse détaillée, il nous faut tenter de dégager les grandes lignes d'interprétation. Nous pensons pouvoir en distinguer cinq:

A. L'interprétation objective voit dans le chapitre 21 une description de la troisième apparition du Ressuscité au cours de la deuxième pêche miraculeuse et d'un repas, suivie du récit de la réhabilitation de Pierre. Ce genre d'interprétation se trouve, avec des nuances plus ou moins piétistes ou psychologisantes selon les époques, dans les commentaires homilétiques en général (CALVIN, GODET, BONNET, LÜTHI, JEANNERET).

B. Les interprétations spirituelles considèrent que Jn 21 exprime sous forme de récit des éléments de la foi chrétienne primitive: le succès que Christ donne à la mission est figuré par la pêche miraculeuse, et sa présence réconfortante auprès des siens par le repas. Tout le récit est compris comme une parabole du temps de l'Eglise; la résurrection établit des rapports nouveaux:

- entre Christ et les hommes: les disciples deviennent apôtres, ils sont envoyés dans le monde pour évangéliser les nations (exégèse protestante);
- entre Christ et son Eglise: il faut un nouveau berger suprême (Pierre) pour succéder au Christ à la tête du troupeau (exégèse catholique);
- entre l'homme et la nature: la terre et ses produits est rendue aux hommes en vue d'un travail productif accompli dans une fraternité nouvelle (FLORIS).

C. L'interprétation historique cherche à travers les récits du texte actuel à remonter aux événements du passé qu'ils peuvent refléter: le succès de la mission dans les premiers temps de l'Eglise sous la direction de Pierre, la mort de cet apôtre et les conflits au sujet de sa succession, menaçant l'unité de l'Eglise, la mort du disciple bien-aimé au terme d'une longue vie, et la publication du 4me évangile (WILKENS, GRASS, ECKHARDT).

D. <u>L'interprétation ecclésiale</u> relève surtout les traits du chapitre 21 qui peuvent appuyer les aspects cultuel (repas eucharistique), institutionnel (ministère du berger) ou glorieux (martyre de Pierre) de l'Eglise postérieure. Cette interprétation se trouve essentiellement chez les auteurs catholiques, ainsi que chez CULLMANN.

E. <u>L'interprétation allégorique</u> cherche à traduire tous les détails du texte en symboles: le côté droit signifie l'élection, les 153 poissons représentent la Loi et l'Evangile, ou la Trinité, la pêche est comprise comme une image du jugement dernier (cf. Mat 13.47-50). Très prisées par les Pères de l'Eglise (ORIGENE, S.AUGUSTIN), ces explications allégoriques sont aujourd'hui abandonnées par la plupart des exégètes et ne retiennent plus l'attention que des milieux sectaires (DARBY).

<u>Quelle est la meilleure de ces interprétations?</u> On ne peut opter indistinctement pour l'une ou l'autre, car chacune relève telle idée réellement présente dans le texte. Nous avons établi que le chapitre 21 offre un texte composite, avec des éléments très anciens et d'autres beaucoup plus récents, chacun portant ses intentions particulières. Il serait faux de projeter sur l'ensemble du texte le point de vue d'une seule couche littéraire - et si on veut le faire, le seul point de vue qu'on puisse légitimement adopter est celui du rédacteur final.

Ainsi il est vrai que Jn 21 rapporte <u>une christophanie</u> (A); il ne s'agit cependant pas ici d'une description positive de l'apparition, mais plutôt d'<u>une affirmation de la foi de l'Eglise</u>: Christ est ressuscité et il est apparu à Pierre et aux autres disciples (B). On peut également relever que <u>la résurrection fonde une économie nouvelle</u>, mais ce n'est pas la pointe de notre texte. Jn 21 ne s'appuie pas seulement sur une affirmation de la foi, mais certainement aussi sur <u>des faits historiques</u>; s'il est peut-être aujourd'hui

difficile de déterminer tous ces faits, ce point de vue offre cependant un terrain d'étude très intéressant à l'historien qui veut se pencher sur la vie de l'Eglise de la fin du Ier siècle, en particulier sur le milieu johannique (C). Quant aux aspects institutionnels de Jn 21, il vaut mieux leur chercher un sens dans la vie de la communauté johannique vers la fin du Ier siècle que de les étendre inconsidérément à l'Eglise de tous les temps (D). Enfin si tout le récit n'est pas une allégorie (E), on ne saurait pourtant nier qu'il comporte certains traits allégoriques, par ex. les 153 poissons et l'intégrité du filet.

L'interprétation doit tenir compte, pour être valable, de tous ces éléments: à notre avis c'est la méthode d'analyse critique (BULTMANN, WILKENS), malgré ses dangers et ses limites, qui permet le mieux de distinguer les différents sens du texte et d'en apprécier la véritable portée.

Au niveau du texte, on peut rejeter sans hésiter les interprétations qui font de la pêche de Jn 21 une parabole du jugement dernier (DARBY), celles qui attribuent pour seul but au repas des v.9-13 celui d'apaiser la faim des disciples (BONNET, FLORIS), et celles qui limitent le sens de l'entretien des v.15-17 à la réhabilitation de Pierre (BONNET, STRAHTMANN).

A un niveau plus systématique, on peut contester à l'exégèse catholique ses développements déductifs au sujet de Pierre, seul garant de l'unité du filet (v.11), seul berger appelé à la tête de l'ensemble du troupeau (v.15-17), bénéficéant enfin d'une mort glorieuse à l'exemple de Jésus (v.18s.): le texte est en réalité beaucoup plus sobre et n'accorde à Pierre qu'un rôle limité.

Notons enfin que plusieurs points du chapitre 21 demeurent obscurs, par ex. l'identité des "deux autres disciples" (v.2), le sens allégorique des 153 gros poissons (v.11) ou le mode de martyre de Pierre (v.18s). Mais ces obscurités n'affectent que des points de détail, et ne nous empêchent pas d'avoir une compréhension assez précise de l'ensemble du texte.

Quelle est en définitive la pointe du chapitre 21 ? Elle est multiple, puisque chaque couche littéraire de ce texte composite comporte son intention particulière. Au niveau des sources, il faut relever le message de la résurrection du Christ, manifesté dans son apparition à Pierre et aux autres disciples et les assurant de sa présence en partageant avec eux un repas: Jésus-Christ est vivant pour son Eglise. Le ministère de berger confié à Pierre fait l'objet d'un développement plus tardif; mais la pointe consiste dans l'opposition qui est faite à son autorité éphémère, de l'autorité permanente du disciple bien-aimé dans l'Eglise à travers le 4me évangile. C'est cette dernière préoccupation qui dominait le rédacteur du chapitre 21 au moment où il mettait la dernière main à l'évangile johannique et allait le donner à l'Eglise universelle.

CONCLUSION.

Les bilans que nous avons dressés au terme de chacune des deux parties de notre étude nous ont déjà permis de tirer les conclusions essentielles, qu'il n'est pas nécessaire de répéter ici. Nous nous contenterons donc d'apporter quelques remarques sur l'ensemble du sujet et sur les développements qu'on pourrait donner à certaines questions qui dépassent le cadre de notre étude.

Nous avons cru devoir accorder une grande importance à l'étude critique: c'est sur ce terrain qu'apparaissent en effet les problèmes les plus complexes du chapitre 21; ils apparaissent étroitement liés aux problèmes littéraires de tout le 4me évangile, puisque le chapitre 21 marque, en même temps que sa publication, l'ultime étape de sa rédaction. On n'a pas réussi à identifier le rédacteur du chapitre 21: avec la question de l'auteur du 4me évangile, cette question pourra longtemps encore intriguer les esprits curieux; elle ne nous apparaît cependant plus comme un problème capital. Il serait beaucoup plus intéressant de prolonger l'étude critique par une recherche sérieuse de la part que l'auteur du chapitre 21 a prise à la rédaction de l'ensemble de l'évangile de Jean.

L'exégèse par contre pose relativement peu de problèmes importants, pour autant que l'on reste au niveau du texte. Les difficultés apparaissent surtout au niveau de la réflexion théologique, en particulier dans les implications ecclésiologiques de certains passages. S'il fallait prolonger cette étude, deux voies complémentaires seraient ouvertes :

De nombreux problèmes relatifs à Jn 21 ont leur source ou aboutissent dans des questions historiques; si une étude sérieuse du milieu johannique pouvait fournir des conclusions fermes, elle permettrait de faire un grand pas dans toutes les questions touchant le 4me évangile.

La charge de berger confiée à Pierre mérite d'être examinée attentivement et pourrait donner lieu à une recherche approfondie sur le ministère pastoral. Dans le même domaine des institutions, on pourrait aussi envisager une étude des rapports entre la Cène dans l'Eglise primitive et les repas du Ressuscité avec ses disciples. Notre sujet était déjà assez vaste en lui-même; aussi avons-nous été obligés de nous limiter à de brèves remarques en cours d'exégèse, au lieu de donner à l'étude de ces questions l'ampleur qu'elles méritaien

Nous ne voudrions pas terminer sans dire à quel point cette étude a été pour nous enrichissante, en nous plongeant dans tous les problèmes du johannisme: pour analyser un élément de la construction, c'est en fait tout l'édifice qu'il fallait envisager. Même si le chapitre 21 est une addition postérieure au 4me évangile, on est forcé de reconnaître l'unité fondamentale de cette oeuvre grandiose publiée sous l'autorité du disciple que Jésus aimait.

T H E S E S .

Critique textuelle et littéraire.

1. L'histoire du texte (attestation manuscrite et citations patristiques) ne permet pas de distinguer le chapitre 21 du reste de l'évangile, contrairement à d'autres passages additionnels: le 4me évangile n'a donc jamais circulé dans l'Eglise sans son dernier chapitre.

2. L'analyse littéraire du chapitre 21 révèle un singulier mélange d'expressions typiquement johanniques et d'expressions non johanniques. Dans ces dernières, on peut noter une influence assez marquée de la langue de la LXX et surtout de Luc.

3. Le chapitre 21 a été composé à partir de sources et n'offre pas un texte entièrement homogène du point de vue littéraire: la critique littéraire n'a donc ici qu'une portée relativement limitée.

Rédaction.

4. Un seul et même auteur a rédigé le chapitre 21 à partir de sources traditionnelles, ajouté ce chapitre au reste de l'évangile (v.1, 14) et publié l'ensemble sous l'autorité du disciple bien-aimé (v.24s.). En plus du chapitre 21, il a ajouté quelques notes à l'évangile primitif, mais il est difficile de déterminer les limites exactes de ces adjonctions.

5. L'identité de ce rédacteur demeure mystérieuse; on peut seulement observer qu'il a été profondément marqué par la pensée et le style du 4me évangéliste.

6. L'auteur du chapitre 21 utilise dans sa rédaction des thèmes très anciens, comme la pêche (évoquant la mission) et le repas (évoquant la présence de Jésus au milieu des siens); mais l'utilisation qu'il en fait témoigne d'intérêts beaucoup plus tardifs: l'Eglise apparaît plus préoccupée de son unité et de sa continuité que de la mission.

Sources.

7. Le récit de pêche miraculeuse rapporté dans les v.1-14 dépend de la même tradition ancienne qui est à la base du récit de Lc 5.1-11. Cette ancienne tradition remonte à une christophanie: la narration de Luc est restée plus fidèle à la source, mais l'auteur de Jn 21 a mieux respecté son contexte.

8) Il est impossible de reconstituer le texte de cette source, qui n'était probablement pas encore fixée par écrit; mais on peut en retrouver les principaux éléments: cette pêche miraculeuse a dû servir de cadre à la première apparition du Ressuscité, accordée à Pierre. Cet ancien récit est l'une des expressions traditionnelles du kérygme de Pâques: "Christ est vraiment ressuscité, il est apparu à Pierre".

9. Les v.9-13 mêlent deux traditions: selon l'une, les disciples auraient partagé avec Jésus un repas provenant de leur pêche; selon la seconde, Jésus aurait lui-même pourvu au repas.

Fond historique.

10. La place importante accordée à Pierre dans Jn 21 comme dans nombre d'autres textes du NT correspond au rôle qu'il a joué dans l'histoire, d'abord comme porte-parole des disciples au cours du ministère terrestre de Jésus, puis

vraisemblablement comme premier témoin de la résurrection, et enfin comme chef de la première Eglise à Jérusalem.

11. La prédiction du v.18 remonte au souvenir que Pierre était mort martyr (prophétie ex eventu); d'autres textes anciens rendent très probable qu'il ait été crucifié.

12. Le v.23 suppose la mort récente du disciple bien-aimé, au terme d'une longue vie. Ce disciple mystérieux n'était donc pas une figure idéale, mais bien un personnage réel: on peut voir en lui le dernier témoin de la génération apostolique, sur la personne duquel s'était concentrée l'espérance eschatologique de l'Eglise vers la fin du Ier siècle.

Interprétation.

13. La pêche miraculeuse ne doit pas être comprise comme une parabole du jugement dernier (cf. Mat 13.47-50), mais comme une image de la prédication missionnaire des apôtres.

14. En reconnaissant le Seigneur dans le personnage qui avait accordé aux disciples une pêche extraordinaire, le disciple bien-aimé proclame la foi de l'Eglise johannique (v.7). Les membres de la communauté johannique, figurés dans ce récit par les disciples, adhèrent à cette confession de foi (v.12), proclamée en premier lieu par le disciple bien-aimé.

15. Au v.11, le nombre 153 a une valeur allégorique, mais il est impossible de préciser laquelle. Il est probable que ce nombre symbolise la foule de ceux qui seront amenés à la foi par la prédication apostolique.

16. Le repas des v.9-13 n'est pas eucharistique dans son intention, mais les termes qui le décrivent se réfèrent certainement à la célébration eucharistique à la fin du Ier siècle.

17. Les différents mots utilisés aux v.15-17 (aimer-chérir, savoir-connaître, agneaux-brebis, paître-conduire) sont synonymes: leur alternance n'a pas d'autre but que de varier le style.

18. Il n'est pas certain que Jésus ait adressé à Pierre la triple question: "M'aimes-tu?" (v.15-17) pour lui reprocher son triple reniement; Jésus veut plutôt éprouver l'amour de Pierre avant de lui confier ses brebis.

19. La prédiction du v.22 supposait que le disciple bien-aimé resterait en vie jusqu'à la parousie; elle a été démentie par la mort de ce disciple.

20. L'auteur du chapitre 21 ne revendique pas seulement en faveur du disciple bien-aimé une position indépendante de l'autorité de Pierre (v.20); il lui accorde l'autorité la plus haute et la plus durable, celle de demeurer toujours pour l'Eglise à travers le 4me évangile le témoin par excellence de la Vérité.

Implications.

21. Après la mort des apôtres, l'unité de l'Eglise (v.11) n'est plus garantie par le pouvoir ecclésiastique des hommes qui leur succèdent, mais par la fidélité de ceux-ci au témoignage apostolique.

22. Dans les v.15-17, il ne faut négliger ni l'élément de mise à l'épreuve (tendance catholique), ni l'élément d'installation à la tête du troupeau (tendance protestante). Ces deux éléments sont en effet étroitement liés: la profession d'amour de Pierre est la condition du ministère que Jésus lui confie.

23. La question: "M'aimes-tu?" que Jésus a posée à Pierre s'adresse à travers lui à tous les hommes qui reçoivent comme lui la responsabilité de paître les brebis de Christ.

24. La charge confiée à Pierre de "paître les brebis" de Jésus est un ministère de direction d'Eglise et non d'évangélisation. Au niveau du NT, ce ministère ne dépasse pas le cadre de l'Eglise locale, peut-être régionale (épiscopat monarchique); il ne saurait être question d'un primat sur l'Eglise universelle, dont Jésus-Christ reste le seul Berger.

25. Le martyre n'a aucune valeur (réparatrice ou propitiatoire) en lui-même; il n'est qu'une occasion de glorifier Dieu. Il ne doit pas être exalté comme le couronnement d'une vie chrétienne parfaite; il est la conséquence possible et normale de la condition de tout disciple appelé à suivre le Crucifié.

<u>Contexte ecclésiastique</u>.

26. L'opposition polémique du disciple bien-aimé à Pierre, qui apparaît déjà dans d'autres passages du 4me évangile, reflète certains conflits d'autorité à l'intérieur de l'Eglise; nos connaissances actuelles du milieu johannique sont trop imprécises pour nous permettre de déterminer si ces conflits se placent au niveau de l'autorité de certains ministères, ou au niveau de certains écrits.

EPITHESES.

1. La méthode d'analyse critique d'un texte, qui consiste à rechercher ses différentes couches littéraires, est utile à l'exégète. Notre logique n'étant plus celle des auteurs bibliques, il faut cependant user de cette méthode avec prudence et se garder de ses excès, qui font perdre de vue l'ensemble du texte.

2. Le titre de "Seigneur" appliqué au Ressuscité est johannique; il manque dans le second article de la confession de foi "selon l'apôtre Jean" (Liturgie de l'Eglise Réformée de France, 1963, p.27s.).

3. L'unité de l'Eglise ne dépend pas avant tout de son organisation, mais de la fidélité de tous ses conducteurs à Jésus-Christ, selon le témoignage des apôtres consigné dans le NT et transmis dans l'Eglise.

4. Très peu de liturgies ont prévu la lecture de Jn 21.15ss. lors de la consécration ou de l'installation d'un pasteur. L'Eglise, qui demande une déclaration de foi au candidat à la consécration pastorale, devrait aussi attendre de sa part une profession d'amour du Seigneur.

5. Il y aurait lieu de prolonger l'étude de Jn 21 dans trois directions : on pourrait chercher à mieux définir du point de vue critique la part du rédacteur dans l'ensemble du 4me évangile; d'autre part une recherche historique sur le milieu johannique éclairerait maint problème resté en suspens; enfin la charge de berger confiée à Pierre pourrait conduire à une réflexion théologique sur le ministère pastoral.

BIBLIOGRAPHIE (index et abréviations des principaux ouvrages cités).

Textes.

NESTLE	E.NESTLE - K.ALAND, Novum Testamentum Graece, Stuttgart ^{24}1960.
MOLLAT	D.MOLLAT - F.M.BRAUN, L'évangile et les épitres de Saint Jean, fascicule de la Bible de Jérusalem, Paris ^{2}1960.
SEGOND	La Sainte Bible, traduction L.SEGOND, Genève 1947.
SYNODALE	La Bible, Version Synodale, Lausanne 1965.
SCHMOLLER	A.SCHMOLLER, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, Stuttgart ^{10}1953.
VAGANAY, Evg.P.	L.VAGANAY, L'Evangile de Pierre, Paris ^{2}1930.

Introductions.

GOGUEL, Intr.	M.GOGUEL, Le quatrième évangile (Introduction au NT II), Paris 1924.
INTR.B.	A.FEUILLET, Le quatrième Evangile, in Introduction à la Bible II, Tournai 1959 (p.611-683).
KÜMMEL	P.FEINE - J.BEHM - W.G.KÜMMEL, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ^{14}1965.
MENOUD, L'évangile	Ph.H.MENOUD, L'évangile de Jean d'après les recherches récentes, Neuchâtel ^{2}1947.
MENOUD, Rech.B.	Ph.H.MENOUD, Les études johanniques de Bultmann à Barrett, in Recherches Bibliques III, Louvain 1958 (p.11-32).
WILKENS	W.WILKENS, Die Enstehungsgeschichte des vierten Evangeliums, Zürich 1957.

Commentaires.

NB: Pour les références ad loc. dans les commentaires, l'indication des pages nous a paru supreflue, en dehors des citations textuelles.

BARRETT — C.K.BARRETT, The Gospel according to St. John, London ²1962.

BAUER — W.BAUER, Das Johannesevangelium (Handbuch zum NT 6), Tübingen ³1933.

BONNET — L.BONNET - A.SCHROEDER, Evangile de Jean, Lausanne ²1899.

BOUYER — L.BOUYER, Le quatrième évangile, Paris ²1955.

BULTMANN — R.BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT), Göttingen ¹⁰1941 -

Ergänz. — Ergänzungsheft, 1957.

CALVIN — J.CALVIN, Sur l'évangile selon S. Jehan, etc. (Commentaire sur le NT II), Toulouse 1892.

DARBY — J.N.DARBY, Etudes sur la Parole - Nouveau Testament: Luc et Jean, Vevey 1913.

DODD — C.H.DODD, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge ⁵1960.

DURAND — A.DURAND, Evangile selon Saint Jean,(Verbum Salutis 4), Paris ²1938.

FLORIS — E.FLORIS, Christ n'est-il ressuscité que pour l'Eglise? (Jn 21.1-14), in Christianisme Social, Paris 1964, N° 7-8 (p.383-391).

GODET — F.GODET, L'évangile de saint Jean, II, Paris 1865.

HOSKYNS — E.C.HOSKYNS, The Fourth Gospel, London ²1947.

JEANNERET — E.JEANNERET, Quatre homélies pour la semaine de Pâques (Jn 21), in Verbum Caro, Neuchâtel 1964, N° 71-72 (p.5-10).

LIGHTFOOT — R.H.LIGHTFOOT, St. John's Gospel, A Commentary, Oxford 1956

LÜTHI — W.LÜTHI, La Parole faite chair, Méditations sur l'Evangile de Jean, Neuchâtel 1947.

STRACK-BILLERBECK H.L.STRACK - P.BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, vol. II, München [2]1956.

STRAHTMANN H.STRAHTMANN, Das Evangelium nach Johannes (Das NT Deutsch 4), Göttingen [6]1951.

WIKENHAUSER A.WIKENHAUSER, Das Evangelium nach Johannes (Regensburger NT 4), Regensburg [3]1961.

Etudes.

BOISMARD M.E.BOISMARD, Le chapitre XXI de saint Jean, essai de critique littéraire, in Revue Biblique, Paris 1947 (p.473-501).

BRAUN F.M.BRAUN, Jean le théologien et son évangile dans l'Eglise ancienne, Paris 1959.

BULTMANN, TNT R.BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen [3]1958.

CULLMANN, Pierre O.CULLMANN, Saint Pierre disciple, apôtre, martyr, Neuchâtel 1952.

ECKHARDT K.A.ECKHARDT, Der Tod des Johannes als Schlüssel zum Verständnis der Johanneischen Schriften, Berlin 1961.

FEUILLET A.FEUILLET, Etudes johanniques, Paris 1962.

GAECHTER P.GAECHTER, Das dreifache "Weide meine Lämmer", in Petrus und seine Zeit, Innsbruck 1958.

GOGUEL, Résur. M.GOGUEL, La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif, Paris 1933.

GOGUEL, Jésus M.GOGUEL, Jésus, Paris 1950 (réédition de La Vie de Jésus, 1932).

GOGUEL, Naiss.Chr. M.GOGUEL, La naissance du Christianisme, Paris [2]1955.

GRASS H.GRASS, Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen [2]1962.

LIETZMANN H.LIETZMANN, Histoire de l'Eglise Ancienne I, Paris 1950.

STAUFFER, TNT — E.STAUFFER, Die Theologie des Neuen Testaments, Gütersloh [4]1948.

SCHNACKENBURG — R.SCHNACKENBURG, La Bible et le mystère de l'Eglise, Tournai 1964.

TWNT — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, publié par G.KITTEL - G.FRIEDRICH, Stuttgart dès 1933, pour les articles de :

BEHM	ἄρτος - δεῖπνον	OEPKE	γυμνός - ἐπενδύω - ἕλκω - ζώνη - παιδίον
BERTRAM	ἐπιστρέφω	PREISKER - SCHULZ	πρόβατον
BÜCHSEL	ἄλλος	RENGSTORF	μαθητής - σημαίνω
BULTMANN	ἀληθής - λυπή	SASSE	κόσμος
DELLING	νύξ - πλῆθος	SCHLIER	ἀμήν
FOERSTER	κύριος	SCHNEIDER	ἔρχομαι
E.FUCHS	ἐκτείνω	SCHRENK	γράφω - θέλω
GRUNDMANN	δεξιός - ἵστημι	SEESEMANN	οἶδα
J.JEREMIAS	ἀρνίον - ποιμήν	V.SODEN	ἀδελφός
KITTEL	ἀκολουθέω	STRAHTMANN	μαρτυρέω - μαρτυρία

VAGANAY, La finale — L.VAGANAY, La finale du quatrième évangile, in Revue Biblique, Paris 1936 (p.512-528).

TABLE DES MATIERES .